ابراهيم محمود

الفتنة المقدسة

عقلية التخاصم في الدولة العربية الاسلامية




الفتنة المقدسة
عقلية التخاصم في الدولة العربية الاسلامية

ابراهيم محمود

الفتنة المقدسة

عقلية التخاصم في الدولة العربية الاسلامية





رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES
BOOKS

THE SACRED TURMOIL

THE LITIGATION MENTALITY IN ARAB-ISLAMIC SOCIETIES

BY:

IBRAHIM MAHMOUD

First Published in 1999

BEIRUT - LEBANON

British Library Cataloguing in Publication Data Available

ISBN 185513 261 3

الغلاف: تصميم محمد حمادة

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير ١٩٩٩

المحتويات

القسم الثالث:
البحث عن التاريخ المفقود



المقدمة

«لزوميات ما يلزم»

(كل ما جاء به القرآن حق، ويدلُّ على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلّت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين.

وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: كل مصيب هؤلاء قوم عظّموا الله، وهؤلاء قوم نزّهوا الله. قال وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دلّ على هذه المعاني.

ولو قال إن القاتل في النار كان مصيباً، ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، إذْ كان إنما يريد بقوله إن الله تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب. وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له: إن ذلك كله طاعة لله تعالى)(*).

لو افترضنا أننا موجودون في عيادة طبيب أمراض نفسية، وعرضنا عليه حالات أولئك الذين كتبوا ولا زالوا يكتبون عن الإسلام، بكل أبعاده الدينية والاجتماعية والتاريخية والأدبية والنفسية، وتعمقوا ويتعمقون فيه بحثاً وتنقيباً، لوُجِهنا بنتيجة مروّعة، تشمل معظمهم، ذات طابع مرضي، من نوع خاص، وهي (حُمَّى التاريخ)، التاريخ الذي لا يعاش سوى مرة واحدة، وفي فترة من فتراته، وهي فترة لا تخضع في أهم عناصر تكوّنها للمقاييس البشرية. فترة تشكل خلاصة التاريخ، زبدته، بخلاف أي تاريخ آخر. بل لا يعدو تاريخ أي شعب آخر، أو أمة أخرى، سوى الداخل في هذا التاريخ بمعنى ما، مهما اختلف عنه. تاريخ جرى أو تمَّ تقديسه، وتثبيته بمجموعة من المواصفات الميتابشرية، ولكنها في حقيقتها مواصفات بشرية. وهو تاريخ لا يعاش (رغم تحديده الزمني) بطريقة واحدة. إنما بأكثر من طريقة. فالذين عاشوه، أو أُخضعوا له، وكتبوا عنه، وإن كانوا، ولا زالوا ينتمون إلى «جغرافيات» مكانية وإثنية فكارية مختلفة،

مختلفة، هم أشبه بأبناء عدة زوجات، يرتبطون نسبياً بأب واحد، كل منهم يسعى إلى الاستئثار به، وفق رغباته.. فكلٌ يسعى إلى إلغاء أو تفنيد بنوّة الآخر، أو البقية (وما أكثرهم)، بحجج شتى، ويحاول من جهة أخرى رسم صورة عن (الأب)، بخلاف ما يرسمه الآخر. وهكذا يتكاثر الأبناء، وينجب هؤلاء أبناء، وهؤلاء مثل الأُول، ويظل (الأب الأول) هو جامع الجميع، ومفرّقهم معاً!

غير أن هذه الحالات المرضية التي ذكرناها بداية، سرعان ما تفصح عن مكانيتها الاجتماعية والثقافية، وزمانيتها التاريخية والسياسية، من خلال ما تراهن عليه. ويغدو التاريخ في بعده الواحد الأوحد (الماضي الذي يشكل جوهر التاريخ في تنوع مراحله، وتحولاته، وارتباطه بمنبعه «عقله الفيضي»)، مقروءاً في علاماته الكبرى، وهي علامات أنسية، وإن سُكنت بألوهية معرّفة لها. فهذا التاريخ الذي يبرز مسكوناً بصراعات شتى، صراعات تلي أخرى، ليس سوى الساحة الكبرى التي تتسع وتتفرّع عنها ساحات أخرى، متباينة في أبعادها، وتضاريسها، ودلالاتها، ورموزها التي تسيّر معانيها، وميكانيزماتها المصيرية، وطقوسها، وشعائرها، وأعيادها المختلفة، وشيفراتها المختلفة، وصراطها المستقيم الخاص بها، وقوانينها الخاصة بها، وفتاويها، ومناسكها، وتقاليدها الأدبية والاجتماعية، وتصوراتها المميّزة بها، رغم أنها تلح على نسبها الأول (الرهان على وجود الأب الأول، واعتباره علامة وجودها الكبرى)، وتلك هي ساحة رهان دائمة، تشع فيها وبها تخيّلات مسيِّرة، وتُرسم ولاءات منتظرة، وتُحدَّد آفاق مرغوبة، وغايات منشودة، وسلطة مرجعية تعرَّف في خطوطها الكبرى، لتُعرف بها، ومن خلال لغة تُوصف بها، ومفردات تشكل دالتها الأساسية، وإرهاصات تعيشها، وآلية عمل تستند إليها. وتصبح (حمّى التاريخ) حمى الذات التي تسعى إلى تأكيد وجودها في مسارها التاريخي، واعتبارها ذات الذوات. ويصبح التاريخ في تجليه الأسمى والمقدس (مع ظهور الإسلام)، هو الملجأ الأمين لمن لا يجد أمناً له في واقعة المعاش، ولمن يستهدف تحقيق غاية ما، لتعزيز أمنه. وهو أشبه بالحبل السري الذي يوصله بالحياة، والمؤثر في تكوينه النفسي والثقافي والاجتماعي. إنه متنفَّسه: رئته (العقلية) التي بها يتنفس ويفكر.. ذاته التي فيها وبها يعيش، وعليها يعتمد، وإليها مرجعه. ونسبه الذي يرتبط به، حتى إن لم يصرّح بذلك.

وإذا قاربنا هذا التاريخ في دلالاته الحافة الكبرى، واليقِظة، والـمُستثمَرَة باستمرار، وعلى أكثر من صعيد، وبأكثر من معنى، لوجدناه، بالنسبة لهؤلاء، في تنوع مراميهم، وتعدد أساميهم، واختلاف مناحيهم، ومساعيهم، لوجدناه السلاح الماضي، الذي به يجد أحدهم من خلاله رمزاً سلطوياً، وإمكان سيادة على (الآخرين)، والدواء الناجع للذي يتلمس في نفسه مرضاً (اجتماعياً ـ سياسياً ـ نفسياً)، إن جازت التسمية هذه. ومصرفاً شمولياً، يحوي العملات كافة، بالنسبة لمن يتلمس فيه القوة التي لا تضاهيها قوة، في مواجهة من يعتبرهم معارضين له: فرداً كان، أم جماعة، أم حزباً، أم نظاماً ممثَّلاً برموز معينة.

إنه رأسمال يتجدد، ويتراكم، ولا ينفد، بل تتنوع أسماؤه، وتتعدد مصادره. رغم وحدة السلطة المرجعية له، يجد كل محموم فيه، ما يبحث عنه، لأنه مسكون به منذ لحظة الولادة. وهو في عملية البثّ المتنوع في ذاكرة جمعية، وفي اللاشعور الجمعي فالشخصي، يبرز حجم هذا الرهان، والوطيس

الحامي بين من يدّعي تمثيله، ومن يعلن مصداقية انتمائه «وحده» إليه، وخطورة الصراعات التي يتضمنها هذا التاريخ، ويغذيها.

ويبدو ـ وبقدر ما يُرجع إليه حتى الآن، منذ ظهور الإسلام ـ أنه العصي على الاستهلاك. إنه يَستهلك، ولا يُستهلك، تتنوع وتتصارع التأويلات الداخلة فيه وإليه وعليه، ويظل أقوى من التآكل. بل يبرز هذا التاريخ منذ لحظة تشكله، ومن خلال إضافات تضاف إليه (فكل صراع فيه وعليه، يشكل قوة جديدة، تعلن عن خوارقية ـ كما يبدو) الأكثر هيبة وغيبة، كلما نوقش، وروهن عليه، لأنه ينشغل برموزه، ولا ينشغل به، ليتقرر مصيره. فهو يُظهر هنا البدءَ الذي يحدد بداية كل من تحدث ويتحدث عنه. ولهذا يشع في كل ما يكتب فيه وعنه. تلك هي عقلية التخاصم، التي احتوت هذا التاريخ، وسكنته. عقلية يمكن مقاربة أوالياتها المكونة لها، وتفكيك علاماتها المحركة، رغم أنها متشظية من داخلها. عقلية تبحث دائماً عما تعتاش به، لتحلله في حالة سرطنة، وما إن تنتهي منه، حتى تبحث عن موضوع آخر، في مجال ما، يخصه. هكذا يظهر هذا التاريخ ساحة تخريب وتحارب. ومفهوم (التخاصم) من (الخصومة) أي (الجدل) و(خاصمه): (غلبه). ومفهوم الخصومة، يستحضر كل ما يوتّر العلاقة بين شخصين أو أكثر. بحيث يجد كل منهما في الآخر، ما يبحث عنه، لا ليكتمل به، إنما ليسقط عليه من جهة ما لا يريده، ويظهر فيه كل ما هو سلبي من جهة أخرى. ولهذا، فالخصومة تقوم على تفاعل تنابذي وليس تجاذبياً.

وإذا كانت الخصومة تعني الجدل، فإن الجَدَل في تداوله «قديماً» لم يكن يعني كما هو معروف اليوم: الحوار والمناقشة، فـ (جدله) تعني: (أحكم قتله)، و(تجدَّله): (صرعه)، وإنما كان يعني، من خلال ما تقدم (اللدود في الخصومة) والقدرة عليها[1]. وهذا يؤدي بنا إلى إظهار ما يلي:

- التخاصم هو التجادل، والتجادل هو التغالب والتصارع والتناحر.
- والتخاصم هو التجاذب السلبي، لأنه يقوم على علاقة تضادية. حيث يوجد طرفان، كل طرف يسعى إلى الظهور بمظهر الأقوى، بوجود الآخر، سيداً عليه، وآمراً، بامتلاكه والتصرف فيه.
- والتخاصم هو التفاعل التخريبي داخلاً وخارجاً. مادام كل طرف يقدم نفسه بوصفه (مالك الحقيقة).
- والتخاصم «أخيراً، وليس آخراً» هو عنصري قهري ماورائي وواقعي في آن، بالنسبة للأطراف التي تدخل في مجاله. فهو من جهة يقود المسكون به، ليمارس عنفاً ضد من يُعتبر (الآخر، الغريب، الأدنى قيمة)، وكأن هناك قوة قاهرة «غيبية» تسكنه، وتتصرف به، لا يجد إلى التخلص منها سبيلاً. وهو من جهة ثانية، يُشَرْعنُ لكل إجراء يقوّم به شرعنة ميتافيزيقية (لاهوتية)، هي سلطته المرجعية، انطلاقاً من واقع يعيشه، ناسوتي النشوء والتبلور والتحول. بحيث يسهل تداخل اللاهوتي مع الناسوتي على أكثر من صعيد.

ويجب ألاّ يُفهم من كلمة (الماورائية) في تجليها اللاهوتي، المعنى الغيبي الذي يستحضر في ذكره هنا وهناك (الإله). إنما الماورائية هي كل سلطة مرجعية تؤسس لذاتها، وتشرعن لها، باعتبارها عصية على الانحلال، أقوى من كل سلطان معارض. أليس كل مذهب يُعتبر دينياً أو دنيوياً (رغم عدم وجود تعارض قطعي بينهما)، يمد جذوره في غيب معين، من خلال البرهنة على مصداقيتها المطلقة، ومثلنتها. فالأسماء تختلف، والمعاني تتداخل هنا! وهذا يعني أن عقلية التخاصم المذكورة تبرز مدمرّة أكثر، لأنها تضادية وليست تناقضية. وإذا كان فيها ما يشبه التناقض، فهو تناقض يستثمر في خدمة التضاد، الذي يقوم على نفي أو إلغاء الطرف الآخر.

ولعلنا لا نكون مجانبين للصواب، إذا قلنا إن هذه العقلية تحكم الثقافة العربية ـ الإسلامية، منذ لحظة تشكلها، وترسم حدودها الجغرافية، ومعالمها الأثرية المعنوية، وتبرمج لأحكامها، وميكانيزمها، وطريقة تفعيلها في الواقع. وهي عقلية لم توجد في عدم، ولا ولدت في فراغ. إنما لها تاريخها الممهّد لها، وعناصرها المهيئة لولادتها بالشكل الذي نقرأ عنه في إطار الثقافة العربية ـ الإسلامية. كونها عقلية تقوم في داخل حاملها على نبذ الآخر، لإعلاء شأن الذات، وألهنة الذات، لتجريم (الآخر)، في مختلف المجالات.

١ ـ ألم يكن البناء الأسطوري في بلاد ما بين النهرين، ومصر الفرعونية، وبلاد الشام، هرمياً، بحيث تخضع القاعدة، وهي عريضة، وملتصقة بالأرض (وهي الأساس) للقمة، وهي تشمخ نحو الأعلى، بالاعتماد على القاعدة، ومن خلالها؟ وقد برزت صور الآلهة في مختلف ومعظم تجلياتها: قاهرة، عنيفة، قوية متصلبة، مرعبة، مهدّدة باستمرار، منّانة، موعّدة، لا رادّ لقضائها، فاعلة في البشر، محركة لهم، وهم تابعوها.

وفي الدرجة الثانية، تأتي صور الملوك مؤلهة، قاهرة، بل منتخبة من قبل الآلهة، ومن خلال مخيلة قاعدية محكمة، مرغمة على ذلك، ضد إرادة (عموم أفراد المجتمع) في مسار قدري منضبط، منظّم، وكأنهم مفروضون على مجتمعاتهم (رغم أنهم مكوّنون فيها)، ويعتبر (جلجامش) الأكثر حكمة وتراجيدية في مسيرة حياته، نموذجاً حول ذلك. إذ (ثلثاه لاهوت) و(ثلثه ناسوت)، تسبّح العامة باسمه، رغم تحكّمه بها[٢].

٢ ـ وتمتد هذه العلاقة إلى الأمام. فنجد هناك إلهاً واحداً، وقد اختار أنبياء له ورسلاً قريبين منه، من حيث رقي مكانتهم الاجتماعية، وهم مرشحون لإصلاح المجتمع، وقيادته، والرقي به[٣].

٣ ـ ونجد أنفسنا، فيما بعد، وفي أغلب المراحل التاريخية، في مواجهة حكام، يجسّدون في حضورهم الدنيوي ما هو ديني. وكأنهم خلفاء الله النجباء على الأرض، والمنتخبون من قبله، لقيادة الآخرين، ولإصلاحهم. كما يعبّرون في أنفسهم في أدبياتهم السياسية والإعلامية التي تفصح عن فذاذتهم من جهة، وتلك التي تشير إليهم، كمخلصين منقذين للأمة من كل ضيم، من جهة أخرى. وهذا يعني أن كل من يحاول التشكيك في حضور هؤلاء قيادياً،

يُعتبر من الباعثين للفتنة، ورمزاً لها... حيث كل حاكم، يسعى من خلال بطانته الدعائية والأدبية الخاصة إلى الارتقاء إلى مستوى هذا البيت الشعري القديم، والذي يتجلى فيه مبعوثاً لأمته من قبل الله، هادياً لها، ومهدياً:

جـاء الخلافـة أو كـانـت لـه قـدراً   كـمـا أتـى ربـه مـوسـى عـلـى قـدر

وبوسعنا إثارة جملة من المسائل التي تبرز من خلالها عقلية التخاصم، فاعلة فعلها في الثقافة العربية ـ الإسلامية، تلك المسائل التي تقدم لنا التاريخ العربي ـ الإسلامي، منذ البدء، وحتى الآن، في الغالب الأعم، ممهوراً بأكثر من صراع يسم عناصره المكونة، ومدوناً على طريقة المصادرة على المطلوب، وتجيير الحقيقة، بأكثر من طريقة:

١ ـ المسألة الأولى التي نشهد فيها عقلية التخاصم، تخص المرحلة السابقة على الإسلام، والتي سميت بالعصر الجاهلي. هذا العصر الذي أسيء فهمه على أكثر من صعيد، وبأكثر من معنى، ولأكثر من سبب:

أ ـ فقد قُلّل من قيمته، في عمومه، وطعن فيه، لإعطاء الإسلام قيمة تاريخية استثنائية. وكأن الإسلام ولد في فراغ. أو كان طفرة، أو حدثاً مفاجئاً تنبه له الغافلون من العرب. ولم يشعروا به إلاّ مفاجأة.

هذه العقلية تكشف عن محدودية أفقها التاريخي، حين تقابل بين مرحلتين تاريخيتين، يستحيل الفصل بينهما فصلاً عملياً. إذ لولا ما كان، لما حدث ما جاء بعده. إن هذه العقلية تؤكد على مثالية الإسلام وماورائيته تماماً.

ب ـ يشكل تسخيف التاريخ السابق على الإسلام إيديولوجيا مضادة، تكشف عن عدتها وعتادها، في محاولة منها احتواء كل من يحاول النظر إلى الإسلام، باعتباره نتاج تاريخ وواقع، لا يمكن تجاهلهما..

جـ ـ هذا التغييب الشمولي لكل قيمة معنوية، يتمتع بها التاريخ السابق على الإسلام، في تجليها اليهودي المسيحي الحنفي (وهل يمكن تجاهل الدلالات القيمية الكامنة في ذلك؟)، يشكل إتهاماً صريحاً لكل من هو خارج الإسلام، وفي كل مكان. حيث يزحزح الإسلام نفسه من مكانه، ومن خلال علاماته الفارقة، تلك التي أكد عليها القرآن، والأحاديث النبوية، بخصوص «إتمام مكارم الأخلاق» التي تميّز العصر السابق على الإسلام. ويمكن القول: إن عقلية التخاصم هنا، تبرز في عمومها، من خلال ما عبّر عنه وكتبه (محمد محيي الدين عبد الحميد) المحقق لأكثر من كتاب تراثي. وذلك في قوله (كان العالم يوم بعث الله رسوله بالهدى ودين الحق يتيه في بيداوات من ظلم الجهل، والتقليد، وفوضى الأخلاق، وانتكاس أسس الاجتماع، فالعرب، وهم قومه، ومنهم أهله وعشيرته الأدنون، أمة عريقة في الجاهلية الجهلاء، واغلة في الوثنية، ليست لهم قُدْمة ولا سابقة في الرقي الاجتماعي، ولا لهم عاطفة ولا وازع يصرفهم عن

المغاورة والتكسب من طريق النهب، وشن الحروب، والاعتداء على الحقوق والحرمات، ووأد البنات... الخ)[٤].

ومما يجدر ذكره بخصوص قول كهذا، يتكرر هنا وهناك، وخاصة في أدبيات الكثير من (الدعاة) الإسلاميين، والأصوليين المتشددين، هو أن النظر إلى الإسلام يتم من داخله، ومن خلال شعاراته الكبرى التي تعرّف به. وأن التعامل مع العصر السابق عليه يتم من خلال مشاهد السلب والتعنت والعداء والعنجهية التي برز فيها العربي (الأعرابي) بشكل خاص، والتي تتكرر في سور عديدة، ومختلفة في القرآن، أو التي تذمُّ المشركين، وتظهر موقفَهم السلبي من الإسلام. وتظهر هنا الآية القرآنية التي نصها ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألاّ يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم﴾[٥]، تظهر محركة فاعلة في بلورة تصورات سلبية شاملة، ذات طابع إسلامي موجه، حول العصر السابق عليه. رغم أنها تحدد قسماً من الأعراب، وليس الجميع ﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قُربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم﴾[٦].

وليس من المعقول أن ينزل القرآن في قوم، بلغة لا يفهمونها، من حيث المعاني. فلغة القرآن التي تضمنت معاني جديدة، وإعلاناً عن عهد جديد، لم تكن صعبة على العرب الذين تحداهم بها باعث القرآن. أي أنهم كانوا على خلق، ولهم قيم يتعارفون عليها وبها ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾[٧]، ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾[٨]، ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[٩]... الخ.

والذي يمكننا قراءاته في عقلية من هذا النوع، هو أنها إذ تكثف نقدها الحاد للتاريخ السابق على الإسلام، وتذمه، فبدافع مثلنة التاريخ اللاحق، تاريخ نشوء وتبلور وانتشار الإسلام، ومنحه حضوراً عالمياً، دون ذكر محوره التاريخي والاجتماعي الذي تميز به (عربياً). وكذلك فهي إذ تذم هذا التاريخ، تحاول تقديم ذاتها مثالية، طهرانية، في قطيعة شاملة وتامة عنه. وكأنها من جهة أخرى تؤكد ما تنفيه، بخصوص انتمائها للإسلام، إذ ترمي ثقل عصبيتها بكل دلالاتها على ذلك التاريخ، مانحة حضورها مصداقية زمنية مطلقة، وعقلنة كاملة ــ ولعل الذي يظهر لنا مثالية هذه العقلية، هو أن التواصل والتداخل بين التاريخين: التاريخ السابق على الإسلام، وتاريخ الإسلام، ظلاّ موجودين، ولا زالا حتى الآن. فالعصبية لم تُبتر من جذورها. ومن يتمعن في مواجهات الأنصار والمهاجرين بخصوص من سيخلف الرسول الذي توفاه الله، وإجراءات الخليفة الراشدي الثالث (عثمان بن عفان) في السلطة، وإيثاره أقرب المقربين إليه، وتعيينهم في مراكز السلطة الحساسة، وما جرى بين (علي ومعاوية)... الخ، تأكيد على أن جذوة العصبية ما انطفأت ومن جهة أخرى، فإن المتأمل في سيرة النبي (محمد) وبعض من أقواله، لا بد أن يدرك ــ وبسهولة ــ صدقه مع التاريخ، وإخلاصه لواقعه ومجتمعه، عندما أبرز في ذاته البعد الإثني، إضافة إلى البعد العصبي فيه، دون أن يلغي ذلك

حضوره الإنساني (أنا أعربكم: أنا من قريش، ولساني لسان بني سعد بن بكر)[١٠]، (من سب العرب فأولئك هم المشركون)[١١]... الخ.

بل يظهر أحد كبار المؤرخين العرب ـ المسلمين، وهو (ابن خلدون) مسكوناً بمركزية العصبية القريشية، عندما يحاول التأكيد على فاعلية الحضور القريشي في السلطة، مشرعناً للسلطة القريشية وسيادتها على العرب المسلمين، كما في قوله (إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلاّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم... الخ)[١٢].

هكذا يظهر (ابن خلدون) مسايراً لحرفية النص النبوي، أو المسند إلى النبي (محمد)، بخصوص إمامية قريش، منطلقاً من منظور العصبية في كثرتها، منذ أيام الجاهلية، ومراعياً فيها دوامها، وتأثيرها المستمر في كيان الدولة العربية ـ الإسلامية. رغم أنه يفصح «باطنياً» عن حقيقة جلية، وهي ضرورة لملمة كيان الدولة العربية ـ الإسلامية في عصره (القرن الرابع عشر الميلادي) تحت قيادة عربية «قريشية» بالتحديد!

فتعبير (الجاهلية) الذي تستعمله وتتداوله (عقلية التخاصم) في أدبياتها السياسية والاجتماعية والثقافية، في الساحة الثقافية العربية ـ الإسلامية، ينبني على موقف صدامي مع ماضٍ، بقصد تصفية الحساب معه، والإعلان عن قطيعة جذرية معه في النتيجة. ولكن هذه العقلية تضخمت مع الزمن، مؤكدة تاريخيتها، وبُعدها الثقافي التاريخي كذلك، وهي تحاول استحضار هذا التعبير، من موقف إسلامي معين، لذم من تعتبره خصماً، سواء كان ينتمي إلى نفس حقلها (وما أكثر الفرق الإسلامية)، أو كان خارج هذا الحقل. ومن ثم استثمر هذا التعبير على أكثر من صعيد وخاصة حديثاً، ومن قبل جماعات إسلامية تدَّعي أنها الممثلة الحقيقية للإسلام. فأصبح هذا التعبير متحوّلاً، فبعد أن كان يشمل مرحلة تاريخية سابقة على الإسلام، إذا به يشمل المسلمين أنفسهم، الذين يُنعتون بالجاهليين، من قبل جماعة إسلامية معينة، هم وسواهم من أبناء المذاهب الأخرى، فتتجذر الإيديولوجيا الإسلاموية أكثر، وتتشظى المخيلة الإسلامية، والذاكرة الجمعية الإسلامية، من خلال الصراعات التي تنشغل بها. وقياساً على ذلك، يمكن القول: إن هناك ما يمكن تسميته «نتيجة الاستعمال المتكرر للتعبير المذكور» بـ (الجاهلية المذهبية) بخصوص نفي جماعة دينية إسلامية لأخرى. و(الجاهلية القومية)، عندما نجد دعوات حزبية وتحزبية قومية، تُجذِّر المفهوم القومي العروبي في أعماق التاريخ العربي، ملحقة الإسلام نفسه لاحقاً به، معتبرة كل من لا يعترف بذلك

جاهلياً. و(الجاهلية الحزبية) الأخرى، والممتزجة بالجاهلية المذهبية، تلك التي تجذّر التآمر اليهودي في قلب التاريخ العربي ـ الإسلامي، وتاريخ المنطقة، والعالم أجمع، هنا وهناك..

٢ ـ والمسألة الثانية التي نشهد فيها عقلية التخاصم، هي تلك التي تسعى إلى قراءة التاريخ العربي ـ الإسلامي، قراءة مرافقة وتفسيرية ظاهرية، غالباً لأحداثه، دون التمعن في الأرضية الثقافية التي بلورته في العمق! فما حدث من تحولات وتغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية وغيرها في إطار هذا التاريخ، بشكل عام، يتم تفسيره من موقع التبرير، وليس من منطلق النقد، أو محاولة في التغيير. ويبرز في هذا الاتجاه (وهو الاتجاه الغالب الذي يضم كبار كتاب أو مؤرخي هذا التاريخ)، أولئك الذين برروا ظهور الخلفاء الراشدين، ثم مجيء الأمويين من بعدهم. إضافة إلى عرضهم للأحداث التي تمت: مثلاً كيفية انتخاب (أبي بكر الصديق)، ومن بعده (عمر بن الخطاب)، فـ (عثمان بن عفان)، وما جرى بين (علي ومعاوية) لاحقاً.. الخ، وإضفاء صفة شرعية في الغالب الأعم على ما جرى، ومنح مصداقية للحكام الذين تتالوا، وكانوا خلفاء على المسلمين. إنها قراءة لا تناقش التاريخ، بقدر ما تحاول في مجملها استعراضه، من خلال مدوناته السياسية الرسمية. وتلغي بذلك كل قراءة أخرى تسعى إلى استنطاق هذا التاريخ من الداخل، وتفكيك أوالياته. بل تخاصم (صرحت بذلك أو لم تصرح به) كل قراءة تخالفها في اتجاهها!

هكذا يمكن التعرف على (القراءة السنّية) التي تشكل القراءة الأكثر حضوراً حتى الآن، في التاريخ، لأنها ارتبطت بحضور أكبر للاتجاه السني في السلطة السياسية، حيث استقطبت بأكثر من طريقة كل ما من شأنه تعزيزها. فبرزت الفاعلة الأكبر في تشكيل ذاكرة جماعية إسلامية، وحتى لاوعي جماعي إسلامي، ومخيلة جماعية إسلامية، بل وجمهرة جماعية إسلامية: نسابية وحكائية وطقوسية وبلاغية، وسجاليات وقيم توجيهية سنية غالبة. وإذا كان الاتجاه الشيعي يشكل جبهة متراصة (جبهة معارضة)، تسعى، كما سعت سابقاً، إلى إثبات حضورها هنا وهناك، من خلال أحقية (علي بن أبي طالب) في الخلافة، ومخاصمة الاتجاه الغالب (السني)، فإن هذا الاتجاه (الشيعي)، الذي تشعب إلى فروع، نظراً لتعرضه لأكثر من حالة ضغط ومواجهة سلطوية، وتمذهبات مختلفة أوصلت (علياً) إلى مرتبة الألوهية، لتأكيد حضوره في التاريخ، بقي رغم كل محاولاته في الظل، لأسباب سياسية واجتماعية وتاريخية وإثنية مختلفة، ثم كان هناك فرق تتداخل فيما بينها، وتتصارع (تتخاصم) داخل التاريخ، وتشكل اتجاهات سياسية وتمذهبية وفكرية في كيان الدولة العربية ـ الإسلامية كالاباضية الخوارجية، والإسماعيلية، والأوليائية التصوفية، والبرغوثية المرجئية، والنظامية المعتزلية[١٣]... الخ.

وضمن هذا الإطار، يسهل قراءة التاريخ ـ بشكل عام ـ من منظور ما هو إسلامي رسمي (سني غالباً)، حيث نتعرف على بداية الخليقة (على كيفية خلق آدم مع ذكر أوصافه، وذكر سيرة حياته، ومن جاء بعده من ذريته)، لاحتواء التاريخ في كليته إسلامياً، دون وجود وثائق

أو أدلة دامغة تصادق على ذلك (فقط تبرز الرواية التوراتية قوية الحضور هنا «سفر التكوين»، مما يعزز فاعلية الأثر التوراتي في صناعة التاريخ لدى المؤرخ الإسلامي، بوعي منه أو بدون وعي)، ويبرز المؤرخ الإسلامي، وكل من تحرك ويتحرك في ظله، أو على أرضيته مسكوناً بالرؤية الدينية، ذات المجال الأسطوري، حول الخليقة، وخادماً لها. ويمكن اعتبار «المسعودي» نموذجاً حياً حول ذلك[١٤].

ومن اللافت للنظر أن مؤرخاً كبيراً هو (ابن خلدون)، لم يتطرق إلى جانب شديد الأهمية، والخطورة تاريخياً، هو هذا الجانب الذي ذكرناه، وهو ينتقد المؤرخين في أغاليطهم[١٥]. مما يدل على الكثافة المعنوية والفاعلة لهذا التاريخ، حيث لم يتجرأ على الاقتراب منه، رغم أن هذه المحاولة لا تسيء إلى قيمية الحضور الإسلامي كتاريخ. ولكن الذي يبدو جلياً من جهة أخرى، هو أن عدم التطرق إلى ذلك، كان يعني وجود إيديولوجيا سلطوية فاعلية «مراقِبة ومعاقِبة»، شكلت مع الزمن، وتقادم التاريخ حقيقة محسوسة، جعلت من (آدم وذريته المعاصرين له وقتذاك) معروفين بأوصافهم وعلاماتهم الفارقة. نعم إن لكل تاريخ تاريخاً آخر فوق تاريخي، هو الذي يشرعن له أكثر من الواقع ذاته. ومن ضمن ما يمكن إضافته إلى ما ذكرناه، ما يتعلق بـ (الأنساب). إذ يمكن القول: إن حقيقة الأنساب هي في مجملها قائمة على نوازع ودوافع لا علاقة لها بالتاريخ الفعلي، إنما بأهواء أو مبتغيات إيديولوجية اجتماعية مختلفة. خاصة وأن العمل بالأنساب لم يتم إلاّ لاحقاً، وبشكل مكثف، أي بعد أن استلم (عمر بن الخطاب) الخلافة، واختلطت عناصر عربية مع غيرها من العناصر الأخرى، ولغايات تعلقت بترتيب القبائل العربية قيمياً، والحفاظ عليها[١٦]. وينكر (أحمد أمين) كيف (عنى المؤرخون بنسب القبائل وتفرعها، وألّفوا فيها الكتب الكثيرة، ولكن هذه الأنساب في مجموعها كانت ولا تزال مجالاً للشك الكبير. «سئل مالك رحمه الله عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فكَرِه ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل، فأنكر ذلك وقال: ومن يخبره به؟»)[١٧].

طبعاً يرتبط بذلك، ما كتب ويكتب عن الشعر الجاهلي، وحقيقة هذا الشعر[١٨].

وقد أكدت وتؤكد عقلية التخاصم حضورها التوتري، والمهدّدة لوحدة مكوناتها المعرفية والثقافية وتنوعها، من خلال محاولة الاتجاهات الفكرية والمذهبية المختلفة إثبات وتوكيد وتعظيم نسابتها إلى ما تراهن عليه وتعتبره سلطة مرجعية لها: المذهبي الديني يؤكد انتماءه النسَبي التعظيمي إلى ما يعتبره الأصل في بناء التاريخ (آل البيت) بالنسبة للذين يتصارعون (يتخاصمون) حول السلطة في الإسلام، ليعلن بالمقابل زيف ادعاءات من ينافسه في ذلك! والمذهبي القومي هنا، يؤكد انتماءه النسبي التعظيمي إلى فكرة/ مثال، هو انتماء إلى الأصل في العروبة ولها، ليعلن بالمقابل خواء شعارات من ينافسه في ذلك، والمذهبي الحزبي التحزبي، يؤكد انتماءه النسبي إلى ما يشبه الأصل في ذلك (أصلٌ تلبَّس بالمثال)؛ ماركسي، أو شيوعي، وغيره، ليعلن بالمقابل تحريفية كل من ينافسه في وعلى ذلك[١٩].. الخ.

٣ ـ والمسألة الثالثة التي تثيرها وتشغلها وتنشغل بها عقلية التخاصم المذكورة، هي تلك التي تتعلق بمفهوم (الفتنة). هذا المفهوم الذي رقي إلى درجة المصطلح والأثر الفاعل والمعنى المؤثر في التاريخ والعنصر المحرك لصراعاته المختلفة! فما هي الفتنة، ولماذا أثارت وتثير كل هذه الصراعات، أو تشكل مغذّياً رئيساً لها، وما الذي جعلها هنا بمثابة القوة المحركة للتاريخ عند من حاول ويحاول تفسير وفهم متحولات التاريخ، بالرجوع إلى هذا المفهوم؟

يذكر صاحب «القاموس المحيط» أن الفتن: الفن والحال ومنه العيشُ فتان أي لونان: حلو ومر والإحراقُ ومنه على النار يُفتنون والفِتنة بالكسرة: الخبرة كالمفتون.. وفتنه يفتنه فتناً وفتوناً وأفتنه والضلال والإثم والفضيحة والعذاب والإضلال والجنون والمحنة والمال والأولاد واختلاف الناس في الآراء وفتنه يفتنه: أوقعه في الفتنة، وفتن إلى النساء: أراد الفجور بهن، والفتان: اللص والشيطان[٢٠]... الخ.

إن هذه المعاني التي تتضمنها كلمة (الفتنة)، والتي يمكن اعتبارها كياناً لغوياً «فولكلورياً» في دلالاته، تبرز فاعليتها وحضورها في كل فعل وإجراء أو سلوك إنساني:

- فالفتنة داخلة في الشيء ونقيضه. ولهذا يسهل التأثير في الإنسان ليقع في مصيدة ما لا يتمناه لنفسه.
- والفتنة تجمع بين متناقضات لا تهدأ، ولهذا يسهل نفاذ فعلها، وتسعيرها لحدث ما يثير الآخرين.
- والفتنة تكمن في اللاوعي، ولهذا تبرز مؤثرة في صاحبها، حيث تجرفه رغباته أو أهواؤه النفسية، وفي الوعي حيث يبرز عنصر التأثر بأوالية الفتنة، ومن خلال التداخل بين الأشياء والوقائع، يبرز جلياً، وفي الحواس، حيث تمارس «سحراً» خادعاً واستقطاباً لشخص ما، أو جماعة. فيحدث ما لا يُتوقع! هكذا يمكن مقاربة مفهوم الفتنة، هذا المفهوم الذي ـ نعتقد ـ أنه أعطيت له كل هذه الدلالات وتشكلت جغرافية معانيه، من خلال القرآن ذاته، وهو المرجع الرئيس في ذلك (لفهم اللغة العربية ذاتها، بكل دلالاتها). وهذا يظهر من خلال آيات كثيرة، تشير إلى ذلك. مثل:

(وكذلك فتنا بعضهم ببعض)[٢١]، و(قتلت نفساً فنجيناك من الغم وفتناك فتوناً)[٢٢]، (ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني)[٢٣]، و(يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان)[٢٤]، و(قال طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون)[٢٥]، و(كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة)[٢٦]، و(إنا جعلناها فتنة للظالمين)[٢٧]، و(وأَخرِجوهم من حيث أَخرجوكم والفتنة أشد من القتل)[٢٨]، و(ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً)[٢٩]. الخ.

إن هذه الآيات تؤكد حضور الشر، بكافة تشكيلاته ومسمياته الاجتماعية والسياسية والثقافية والتصورية والإغوائية فيما يقوم به المرء في تفاعله مع البيئة، وعلاقاته مع الآخرين،

وفي العلاقات التي تقوم بين جماعات مختلفة. وهذا يذكرنا بحديث نبوي وهو أن (الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها)[٣٠]، والذي يشير إلى فاعلية الفتنة في ولادة ونشوء ورعاية وبلورة وصناعة أحداث التاريخ.

وإذا كانت الفتنة نائمة، فهي في النفوس، وإذا كانت النفوس تتأثر بكل حركة، وأن الإنسان لا يتوقف عن الحركة: سلوكاً وفكراً، فهذا يعني أن الفتنة هي في أغلب حالاتها «صاحية فاعلة».

وليس اعتباطاً تداول مقولة/ حديث/ عبارة (النفس أمّارة بالسوء) هنا وهناك، كأن ذلك يؤكد «امبريالية» الفتنة، وقوة نفوذها في كل سلوك مادي ومعنوي يقوم به المرء، وكأن ذلك يؤكد على أن أحداث التاريخ «المؤسفة»: المؤلمة والمرعبة، قد ولّدت وتشظّت، دون أن يمتلك الإنسان إرادة مانعة لذلك. لكن أليس هذا التفسير هو الذي يغطّي ما يغذي مفهوم (الفتنة)، ويمنع العقل من تَبصرة حقيقة الحدث الدامي هنا وهناك؟ حيث تبرز الفتنة، بما يشبه القدر الذي يتحكم بسلوك البشر، رغم إرادتهم من جهة، وكأنها عمل شيطاني لا علاقة لها بالواقع، من جهة أخرى. وهذا يعني إغلاق طريق العقل، وإعلام من يحاول المساس بـ (أمن الآخرين)، أن ما يقوم به هو فتنة تودي به قبل سواه. ومــن جهـة ثالثة يبرز التاريخ، بهذا الشكل مسكوناً بالفتن!

ولعل قراءة مختصرة لأحداثه، وتحولاته، تكشف، من أوتي بصراً وبصيرة، عن مثالية تطبع مجرياته، وأن كل منغّص فيه هو خارج حركيته. ومن هنا تقدم عقلية التخاصم التاريخ العربي ـ الإسلامي، بوصفه التاريخ الذي لا يعادله تاريخ آخر في مثالية عصوره، فكل جانب منه صعود أكثر في الإنسانية، وتعميق لها في آن.

فما جرى لـ «عثمان بن عفان» بخصوص اغتياله الجماعي كان فتنة، بل هي مرحلة الفتنة الكبرى[٣١]، كما يسميها أحد الكتاب المعاصرين، ومعركة الجمل كان في أساسها نتيجة فتنة، وكذلك وقعة «صفين»، واغتيال العديد من الخلفاء العباسيين كان فتنة، والصراعات العربية ـ العربية، والإسلامية ـ الإسلامية، فتنة. وقد فسرت «مثلاً» انتفاضة (اكتوبر الجزائر عام ١٩٨٨)[٣٢] باعتبارها فتنة، كما أن الرئيس العراقي «صدام حسين» لم يجد مانعاً من ذمّ حربه مع إيران، مفسّراً إياها بالفتنة. فالفتنة هي هنا أشبه بقبعة الإخفاء التي تغيّب حقيقة الحدث تماماً. وتتكرر كلمة الفتنة، ويسهل تداولها، بشكل خاص في التأزمات التي تعصف بهذا النظام أو ذاك، وبشكل أخص، عندما يكون هناك حالة غليان جماهيرية، واختراقات لقدسية السلطة هنا وهناك (من القاع)، حيث يتم تجنيد من يتقن القيام بالأدوار التي تُظهر كل معارضة للسلطة، مهما كانت استبداديتها، باعتبارها باعثة فتنة. وبالوسع تلمس مفهوم الفتنة، من داخل عقلية التخاصم في الدولة العربية ـ الإسلامية، وحتى الآن، أي في الساحة الثقافية العربية، عندما تحاول جهة ما سياسية أو غيرها اتهام جهة أو جهات أخرى باللاوطنية، أو بإفساد (الجماهير)، أو عندما يتم تأليب العامة ضد مثقف ما، إعلامياً، بوصفه

محرضاً للفتنة،، وهي قد تكون هنا: طائفية، أو مذهبية، أو تحزبية، أو اجتماعية، وذلك في خدمة جهة معينة سلطوية وغيرها!

٤ ـ والمسألة الرابعة التي تتجلى داخل عقلية التخاصم في الدولة العربية، ويبرز ميراثها المتنامي والمتصاعد والمتشعب هنا وهناك: مادياً ومعنوياً، هي تلك التي تخص العلاقة بين الفرق والمذاهب والجماعات الإسلامية في أبعادها ومراميها السياسية والثقافية المختلفة، منذ أن تمت البيعة «المفروضة» لـ «أبي بكر الصديق» بدعم مباشر من «عمر بن الخطاب»، وظهرت ثنائية المهاجرين ـ الأنصار غير قابلة للتلاحم في العمق. فالتخاصم كان يعمل صامتاً منذ البداية!

لقد كانت تلك البيعة المفروضة تعبيراً عن أرستقراطية قريشية، لم يمحها الإسلام، وليس لأن «قريشاً» هي الأكثر بروزاً في حضورها العصبوي، ومن خلال تاريخها «تاريخ سيادتها على قبائل كثيرة في منطقة الجزيرة العربية»، وكذلك فإن الأنصار ممثلين في (سعد بن عبادة)، في سعيهم الحثيث، ما كانوا يريدون التعبير عن أنفسهم مساوين للقريشيين فقط، إنما كانوا يحاولون بشكل ما، التعبير عن مكانتهم، وهم مستلمون لسلطة الخلافة، وهذا ما لم يتم لهم[٣٣].

ثم كانت خلافة «عثمان بن عفان»، وتصاعد العداء لسياسته الأموية والقريشية العائلية في أواخر حياته، وتشغيل خلافته في خدمة (الأمويين) وهو ينتمي إليهم. ثم كان اغتياله الدراماتيكي، فانتخاب (علي بن أبي طالب) في أجواء مضطربة، وغليان الدولة العربية ـ الإسلامية من الداخل، وتصاعد أحداث سياسية واجتماعية، وتناحرات مختلفة، وخاصة بين (علي ومعاوية). ثم كان هناك انشقاقات كثيرة، وظهور فرق وجماعات، كل جماعة تدعي امتلاكها للحقيقة (الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والسنة)، ثم ظهرت تنظيرات مذهبية لا تُخفى أبعادها السياسية، رغم فلسفتها للأحداث فكانت القدرية مع المعتزلة، تلك التي ركزت على ضرورة إعمال العقل في كل شيء (بدءاً من القرآن)، وأن الإنسان مخير (وهذا لا يُخفى على أحد)، والجبرية التي أنكرت ذلك، وألحقت الإنسان بقوى خارجة عنه تسيره، عليه التسليم المطلق بها.

وتحولت كل فرقة إلى فرق، كالمعتزلة. وكلما تقدمنا في التاريخ العربي ـ الإسلامي، نجد أنفسنا في مواجهة فرق أكثر، تتناحر وتتصارع فيما بينها، تحكمها عقلية التخاصم المذكورة، تلك العقلية التي أوجدتها وغذتها الأرضية الاجتماعية في الواقع[٣٤]..

وإذا كانت هذه العقلية المذكورة قد احتوت كل هاتيك المذاهب والفرق المختلفة في شعاراتها ومواقفها الفكرية والسياسية، فقد ارتبطت في العمق بأمبراطورية واسعة شاسعة الأرجاء والأنحاء، حوت شعوباً مختلفة في ألسنتها ومذاهبها الدينية، وأثرت فيها وتأثرت بها. وحيث كانت تجد دائماً ما يغذيها ويغنيها، في ظل دولة ظلت اثني عشر قرناً توطد أركانها، وتغذي هذه العقلية التي عاشتها هي نفسها كسلطة ممثلة في حكام معنيين، ولوجود رفاهية تميزت بها، دون أن ننسى محناً وتأزمات

كانت تعيشها هنا وهناك، على صعيد جبهة المعارضين الداخلية، وجبهة الخصوم الخارجية. فصرنا نشهد تيارات فكرية وثقافية أدبية وفلسفية وفقهية لها علاماتها الفارقة. لكن تضعضع الدولة العربية ـ الإسلامية وتعرضها لغزوات خارجية تتارية وصليبية، ثم تشكل دولٍ ضعيفة داخل دولة واحدة شكلية إسلاماً، ولاستعمار العثمانيين لاحقاً، والإفقار المتزايد لها، أوصلت إلينا هذه العقلية بصراعاتها المختلفة، وليس بالغنى المعرفي الذي كانت تتميز به سابقاً، لأن السلطة التي رعتها وراقبتها كانت سلطة متمركزة على ذاتها، قوية في عدتها التسلطية، ضعيفة، ومبتذلة في مجالها الثقافي. وقد وجدت في عقلية التخاصم، ذاتِ الغلاف الإسلامي المتوّج بقداسة مراقبة ومحميّة، ما يقيها أكثر. وتلك هي الإيديولوجيا الثيوقراطية التي تختزل الفكر إلى مجموعة شعارات مسطحة وغير ذي مضمون محرّض على وللإبداع، إيديولوجيا عدتها الأساسية «طاقة» العقلية المذكورة، ولكن بالشكل الذي يبقى العقل أسير ماض مختزل عنفي، موجه، بعيداً عن الاجتهاد، وعن إسلام العقل التاريخي، وليس إسلام العقل المهيكل، الذي يعيش هويته باستمرار في ماض مضى، جرى ويجري إفقاره، ويمكن أن نشير هنا إلى مجموعة مسائل مرتبطة بالأولى، هي إفرازات هذه العقلية في (عصرنا) الحديث:

١ ـ من المسائل التي تشغل وتغذي عقلية التخاصم في الساحة الثقافية العربية، اتّساع وسخونة ساحة المواجهات والصدامات الفكارية، تلك التي ترتبط بتنوع الاتجاهات الفكرية، بأشكالها المختلفة التي لا تخفي تشيعها للماضي العربي ـ الإسلامي، ولجانب منه دون آخر، أو لجانب يُعتبر هو الحامل لهذا الماضي. وهي اتجاهات تبرز في إطار ما يمكن تسميته بـ (الملل والنحل) المعاصرة، التي تؤكد انخراطها في (صراعات) الماضي، هذا الذي يبرهن على ديناميكيته، وتشغيله وتجييشه لوعي العامة والخاصة معاً. فكل من يكتب عن الماضي بشكل ما، إنما يطرح هذا الماضي بوصفه حاضراً ما، يمكن السكنى إليه، ومعايشته. فكل اسم يشغل الماضي، وله حضور معين فيه، له متشيّعوه، سواء كان له حضور كتابي ثقافي فقهي أو غيره، أو ديني سياسي. وكلما كان شاغلاً للماضي، كان له وزنه الاستراتيجي الأكثر تأثيراً. فأصحاب المذاهب الأربعة، والمعتزلة، والقرامطة، والشيعة يتداخلون مع الحاضر، بل يحددون الكثير الكثير من مقوماته النفسية والاجتماعية. ويكفي أن يثير أحدهم مسألة معينة تخص الإسلام، وخاصة في جانب أساسي منه، كما في علاقته بالسلطة أو نظام الحكم، أو برمز من رموزه الكبرى، وخاصة النبي (محمد)، حتى يرتج الحاضر تحت ضربات ميراث الماضي وقداسته المهيمنة. إن (الإسلام وأصول الحكم) لـ «علي عبد الرازق»، و(في الأدب الجاهلي) لـ «طه حسين»، و(نقد الفكر الديني) إضافة إلى (ذهنية التحريم) لـ «صادق جلال العظم»، و(الكتاب والقرآن) لـ «محمد شحرور»، وقبل ذلك (أولاد حارتنا) لـ «نجيب محفوظ»، ومؤلفات الدكتور «نصر حامد أبو زيد»، وقائمة الممنوعات التي تشمل كتباً مختلفة، في العالم العربي والإسلامي، قضايا حساسة تشغل وعي الإنسان العربي المثقف خاصة، وأولي الأمر هنا وهناك.

ونتلمس هنا كيف يسعى كل كاتب معاصر إلى تقديم الماضي، بما يتناسب ووجهة نظره، وفق منظور ثنائي، قائم على التضاد، وليس على التفاعل. ولعل مفهوم (الفرقة الناجية) يخيم ويتجذر في ذهن كل كاتب، ينظِّر للتاريخ العربي ـ الإسلامي، باعتباره نتاجاً لقوة معينة اجتماعية، تجسدها جماعة ذات حضور سياسي ومذهبي ويمكن اكتشاف ذلك ـ وبسهولة ـ في كل ما كتب ويكتب، ضمن إطار الدراسات التاريخية المختلفة!

٢ ـ ويشكل تبرير أحداث الماضي في التاريخ العربي ـ الإسلامي، وفق تصور محدد فردي أو جماعي منظم، أو تنظيمي تحزبي، قائم على الاختزال والنفي والتبسيط علامة فارقة لعقلية التخاصم في الثقافة العربية المعاصرة! إنٍ من السهولة إيجاد حالات انتماء فكرية وتعصبية إلى فرق ومذاهب إسلامية مختلفة. كلٌ حسب مواصفات خاصة. إن كيفية مبايعة (أبي بكر) ومن جاء معه من الخلفاء الآخرين، بالطريقة السائدة في روايات تاريخية مختلفة، ذكرها (الطبري، والمسعودي، والبلاذري، وابن الأثير، والسيوطي، واليعقوبي...الخ)، تكتسب مصداقية لا شك فيها، باعتبارها (أفضل ما كان يمكن إيجاده)، لدى الكثير ممن تناولوا التاريخ العربي ـ الإسلامي (جرجي زيدان، وأحمد أمين، وهشام جعيط، ومحمد أركون.. الخ)، وتتعرض لتأويلات مختلفة لا تخفي مراميها السياسية، كما في حال (بندلي صليبا الجوزي، وحسين مروة، وطيب تيزيني)... الخ.

هكذا يتحول الماضي إلى حاضر يشرك في أحداثه الأحياء، ويجعل الأموات أسياداً وأوصياء على الأحياء بأكثر من طريقة.. وتبرز عقلية التخاصم، من خلال فرز لأحداث التاريخ العربي ـ الإسلامي فرزاً مذهبياً أو عصبياً أو طبقياً.. الخ.

٣ ـ وتشكل مثالية التاريخ العربي ـ الإسلامي، أو دراماتيكيته، أو أحداثه الجسام علامة فارقة أخرى لعقلية التخاصم هذه! فهذا التاريخ، يُقدَّم من قبل غالبية الكتاب ذوي التوجه الإسلامي، وحتى أولئك الذين يمزجون بين العروبة والإسلام، باعتباره (أفضل ما يمكن إيجاده من تاريخ)، ويبرز الإسلام ليس باعتباره واقعاً معاشاً، بل باعتباره نصوصاً مقدسة تسيّر الواقع، يختزل التاريخ، من خلال مشاهد أو وقائع، تؤكد مثاليته، وعالميته أو شموليته، أو كونيته، مع تجاهل الواقع الحركي فيه، وبعده الأنثروبولوجي (ارتباطه بالعرب قبل كل شيء)..

وبدلاً من طرح قضايا تخص هذا التاريخ، والإسلام، قضايا عملية (ما يتعلق بالمعاملات تحديداً)، نقرأ هنا وهناك كتباً ومقالات بالمئات، توضح للمسلم وغير المسلم، كيف يمكنه أن يدخل الجنة، بمجرد أن يكون مسلماً، وكيف يصلي، وهو مسافر، وكيف يتوضأ، أو يزكّي، أو يصوم في أمكنة مختلفة، وما هي أحكام الزواج في الإسلام، وكيف تؤمن بالإسلام من خلال معجزة القرآن (وليس من خلال مبادئه وتعاليمه الواقعية الكبرى)، الخ.

ويكتب الدكتور «حسن حنفي» ما يبرز هذا الجانب الذي يلغي تاريخية الإسلام، فعليته، من

خلال أمثلة مثيرة (لقد درَّسنا العقول العشرة وخصصنا العقلِ الفعال، وتحدثنا عن الأفلاك العشرة، وبيّنا أن للكواكب والأفلاك أرواحاً، ونفوساً وعقولاً على أساس حركتها يتم كل شيء في الأرض فوجد وعينا القومي علل ظواهره في السماء وليس على الأرض. وتساءلنا في الفقه: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها إنسان؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟... الخ)[٣٥].

وما يذكره «فهمي هويدي» هو أكثر إثارة ودلالة، عندما يقول (ذهبت لأداء صلاة الجمعة في أحد المساجد الجديدة بمنطقة الجيزة. فوجدت مكتبة عامرة بالكتب التي أفزعتني عناوينها، إذ كانت هذه العناوين كما يلي: حكم بناء الكنائس والمعابد الشركية في بلاد المسلمين ـ الجواب المفيد في حكم التصوير ـ الشفاء في أمر الموسيقى والغناء ـ نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع ـ تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد ـ فضل الخطاب في المرأة والحجاب...)[٣٦]. إن عقلية التخاصم هنا، تقدم تاريخ الإسلام، بوصفه التاريخ الذي لا يمكن أن يطاله نقد، ما دام هو مثالياً، كما تقدمه بطريقة لاتاريخية، هي عقلية تواجه خصوماً تتصورهم حواليها، أو على مبعدة منها، لإثبات وجودها هكذا.

أما البعد الدراماتيكي، فنقرأ عنه في كتب أخرى لا تخفي إيديولوجيتها، أو انتماءها الاجتماعي الطبقي، حيث يتم إخضاع الإسلام «حرفياً» وعلى أكثر من صعيد للنقد المادي، وعبر طبقات تتصارع، لاغية فيه كل بعد آخر: مثالي، تصوري.. كما في كتابات (حسين مروة، وطيب تيزيني، وهادي العلوي) والأخير هو الأكثر تميزاً في ذلك.

إنها عقلية تتصور التاريخ محكوماً بسلطة الصراع الطبقي، ووفق مخطط مسبق (قدري)، وضعي. وهي إذ تلجأ إلى ذلك، فلأنها كما يبدو، تواجه خصوماً حولها، أو على مبعدة منها، يغيّبون هذا الجانب.. هكذا يلغي كل جانب الآخر.

٤ ـ ثمة مسألة أخرى، مثيرة، تتميز بها عقلية التخاصم في الساحة الثقافية العربية. تلك التي تقدم الإسلام، باعتباره حقيقة العروبة الأولى، وعلى أنه ماضٍ قوي، عالمي، بصورة سكونية، في مواجهة الأعداء الواقعيين، والذين يجري ذكرهم، أو حتى اختلاقهم، لتأكيد مثالية هذه العلاقة، والبرهنة على كونيته، في ظرف، يمكن اعتباره كارثياً بالنسبة لأصحاب هذه الدعوات. حيث التخلف مستشرٍ، والتبعية فاعلة في مجالات المجتمع كافة، وشهوة السلطة نافذة في أغلبية أفراد المجتمع، والسمة الاستهلاكية تشكل العلامة الفارقة لهذا المجتمع!

وفي عصر يُخطَّط للدعاية بشكل علمي، وتقدر النتائج مسبقاً، ليكون العمل أكثر اتقاناً. ولكن الذين يدعون تمثيلهم للإسلام، ساسة أو من يعادلهم نفوذاً في المجتمع، ينطلقون من تصور، هو مثالي بدوره، وهو أن كل ما ينبغي قوله، صحيح. ومثل هذا التصور، تكون نتائجه وخيمة، وهي تعكس بؤس الوعي المبلور لها، ولاعقلانية التفكير.

ففي الوقت الذي يجري فيه التركيز على الإسلام، وكان الإسلام اليوم، هو إسلام عهوده الأمبراطورية، وإسلام العظمة والسلطة العالمية، يتم نسيان أو تناسي أن هناك عرباً ولكنهم ليسوا مسلمين، مما يعيد إلينا العلاقات السابقة التي تخص (أهل الكتاب). حيث يكون المسيحيون (أهل الذمة) «في ذمة المسلمين». وفي الوقت الذي يتم فيه تعريب الإسلام برموزه الثقافية والسياسية، ينسى الذين يقومون بمثل هذه (المهمات) الخطيرة (بنتائجها فعلاً)، إنهم يسيئون إلى الإسلام والتاريخ، وأن عقلية التخاصم القوموية والعروبوية، هذه، تؤكد لاعقلانيتها. وأن هناك شعوباً وعناصر أخرى لم تكن عربية لها دورها الفاعل في الإسلام، وكتابة تاريخه، وأن الاكتفاء بكتابة تاريخ الإسلام، في ربطه بالعرب: ثقافياً وأنتروبولوجياً، هو من قبيل تدمير هذا التاريخ، وتلغيمه في الوقت نفسه، وأن العرب الذين يؤكدون هويتهم الإسلامية فقط، إنما يمارسون تفكيكاً لهويتهم، وتبسيطاً لها، لأن هناك عرباً ليسوا مسلمين. (إن معيار التصنيف بين الأمم والشعوب يجب أن يكون «الثقافة»، وأهم أدواتها «اللغة». فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبدّد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام)[٣٧].

ولكن هذا لا يُنكر أن هذه الثقافة تكون مطبوعة بطابع معين، هو طابع مكوناتها السياسية، وأرضيتها الاجتماعية الأنتروبولوجية. فالإسلام ثقافة إبداع، تجاوز في تبلوره وتناميه حدود اللغة العربية، وإن برز من خلالها، حيث وجدت شعوب مختلفة، نفسها ساعية إلى المساهمة في تعميق هذا الإبداع: عرباً وغير عرب، مسلمين، وغير مسلمين.. إن مما يثيرنا بعد الذي تقدمنا به، هو أن عقلية التخاصم، هي العلامة الفارقة المميزة للثقافة العربية ـ الإسلامية، وامتداداتها في الآن الراهن. ولعلنا في تتبعنا لخيوطها الدقيقة، وتجلياتها الكبرى، من خلال أمثلة تاريخية، ووقائع، موزعة في أزمنة تاريخية عربية ـ إسلامية مختلفة، نستطيع مقاربة حقيقة هذه المكونات، واستيعاب أدواتها النقدية الفاعلة، دون ادعاء امتلاك هذه الحقيقة. لعل ذلك يفيدنا، في فهم أنفسنا أكثر، وهي تعيش أكثر من حالة تشظّي من الداخل، ونحن نتهيأ لدخول القرن الحادي والعشرين!

وقبل أن أنتهي من مقدمتي هذه، ثمة ملاحظات توضيحية تخص مادة الكتاب، ومكوناتها:

I ـ لقد حاولت قدر المستطاع، تعقب (عقلية التخاصم) معنى ومفهوماً ودلالة، في التاريخ العربي ـ الإسلامي، وكيف تشكل هذه العقلية الميزان القيمي، ليس لما يقوم به الإنسان ويفعله (إنسان محدد مذهباً وتمذهباً)، بل للكائنات الأخرى في الطبيعة، والجمادات، هذا الميزان الموغل في القدم تاريخياً، والفتي والخصيب بـ (مكاييله) المعيارية تجاه موجودات الكون، ومن خلال استعراض قضايا مختلفة، لا تزال تشهد بفاعليتها فينا، حتى على صعيد تصور المستقبل، والتخطيط له، والأمنيات الصغيرة.

II - ولقد ركزت بصورة رئيسة على أهم عصرين في تاريخنا (عصر الخلفاء الراشدين) و(العصر الأموي)، ففي الأول توضحت معالم العقلية المذكورة تلك كثيراً، من حيث قدرتها على

(إنجاب) مفهوماتها، وتشكيل ذاكرتها الجمعية، ولو بصعوبة احترابية افتتاتية، فالإسلام الذي يُقرأ وحدة مذهب، كسلطة مرجعية، سرعان ما يكشف عن تبعثر هذه الوحدة قراءة، وانطلاقاً من الواقع نفسه، حيث نتلمس قوى واضحة، مكشوفة، وأخرى خفية، وغيرهما تسعى إلى التشكل والظهور، يمكن تسميتها تاريخياً ومعاينتها بعمق، من خلال مفهوم (المهاجرين). ثم نعايش في الثاني تفكك المفهوم المذكور، وانقسام العناصر الأخرى، حيث القبلية زادت قوتها، وتجلت فاعليتها في انتاج، وإخراج، وإيلاج كل ما يمكنها من البقاء، وتجذير سلطتها: إنشاء وسلوكاً ومثالاً.

لقد أدى كل ذلك إلى تغيير المعالم أكثر داخل وحدة المفهوم الديني (الإسلامي)، ولينعكس كل ذلك في كل ما جاء لاحقاً: من تدوين سنّة، وتأليف تاريخ، وتهذيب لغة، ورسم خارطة أنساب، وطبقات أمم (في العصر العباسي)، فما كان يسمى في بدايته الأولى، وحتى نهاية القرن الرابع الهجري بالعصر الذهبي، لم يكن عصر البراءة، جنتياً. كان لعقلية التخاصم مفهوم آخر، أكثر غنى (إن جاز التعبير)، في إشعال الذاكرة الجمعية الإسلامية (وهي لم تكن موحدة ائتلافية) بكل أنواع الصراعات والمماحكات، وحتى سفك الدماء، وتحديد معالم الجنة والنار، ومن يدخلهما، ولذلك ركزتُ أكثر على العصر الأموي، وأشرت إلى الكثير من الممارسات التي غيّرت مجرى التاريخ، وهي تُستثمر حتى الآن، دون الاتعاظ من هول نتائجها.

III ـ ثم تأتي دراسات أخرى، لترتسم معالمها من داخل العقلية تلك، دراسات كتب فيها الكثيرون، ومن زوايا مختلفة منهجاً، ورؤية وتحليلاً، تمتد من التاريخ السابق على الإسلام (من خلال القرآن والشعر، والقرآن وأساطير الأولين مثلاً)، وتصل إلى لحظة كتابة هذه الكلمة، حيث الحديث يتناول الإسلام كمفهوم مختلف عما يعاش راهناً، وحقيقة الجامع داخل العقلية المذكورة، وسوى ذلك من المواضيع الأخرى، وكلها تشكل عناصر تتلاقى داخل مفهوم (عقلية التخاصم)، وآفاقها المستقبلية. فالماضي الذي نقرأ، هو المستقبل الذي نحرص على تحقيقه، والأول يعيش بومضاته الكونية الملهمة، ومآسيه في داخلنا، هذه التي تتحكم بلاشعور الأغلبية منا حتى الآن، بحيث تمنعهم من مقاربة رعب عقلية التخاصم التي تشل قواهم المعرفية، ورؤية ما هم فيه من تضعضع وضعف على الصعد كافة!

سوريا ـ القامشلي

إبراهيم محمود

الهوامش:

(*) قاضي البصرة «عبيد الله بن الحسن» ـ نقلاً عن «ابن قتيبة» في: **تأويل مختلف الحديث**، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(١) انظر حول مادتي «الخصومة» و«الجدل» في **القاموس المحيط** لـ **«الفيروزآبادي»**، دار الجيل، بيروت، المجلد الثالث، ص ٣٥٧، والمجلد الرابع، ص ١٠٨.

(٢) أنظر حول ذلك «طه باقر في: **ملحمة جلجامش، أوديسة العراق الخالدة**، الطبعة العراقية دون ذكر التاريخ ومكان النشر، و«فراس سواح»: **مغامرة العقل الأولى**، دمشق، طبعة (١٩٧٦)، **سفر البداية**، مثلاً، ص ٣٥، وما بعد، و«فالح مهدي»: **البحث عن منقذ**، دار ابن رشد، بيروت، ط ١، ١٩٨١، الفصل الأول. ص ٩ وما بعد.

(٣) أنظر كتاب «فراس سواح» المصدر نفسه، ص ١٦٣ وما بعد، وص ٤٨٣، وما بعد، و«فرويد»: **موسى والتوحيد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١١ ـ١٣، و«ك.غ. يونغ»: **الإله اليهودي**، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٨٦.

وليس النبي (محمد) استثناء مما قلنا. فقد اختاره الله رسولاً للعالمين أجمعين. وهو الفتى القريشي الجسور.

(٤) انظر تقديمه لكتاب: **مقالات الإسلاميين**، للإمام «الحسين علي بن إسماعيل الأشعري، مجلد واحد في جزئين، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، الجزء الأول، ص ٦، والمحقق هذا كان مدرّساً في كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة التوبة، الآية ٩٧.

(٦) المصدر نفسه، السورة ذاتها، الآية ٩٩.

(٧) المصدر نفسه، سورة الزمر، الآية ٢٨.

(٨) المصدر نفسه، سورة فصلت، الآية ٣.

(٩) المصدر نفسه، سورة الزخرف، الآية ٣.

ويمكن فهم العلاقة بين لغة القرآن، وما تضمنته من قيم، ولغة العرب وقتذاك، بالرجوع إلى «أحمد أمين» في: **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١١، ١٩٧٩، الفصل الثاني، ص ١٢، وما بعد، **وتاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية**، مجلد واحد، للشيخ (محمد الخضري بك)، مصر، ١٩٦٩، الجزء الأول، ص ٣٩ ـ ٥٧. و: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، للدكتور (نصر حامد أبو زيد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤، الفصل الثاني، ص ٥٩ وما بعد، الخ.

(١٠) انظر في ذلك **الجامع الصغير**، (السيوطي)، حققه وضبط غريبه «محمد محيى الدين عبد الحميد»، في جزأين، دار خدمات القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦٣.

(١١) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ٥٢٥.

(١٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥٤.

(١٣) للمزيد من المعلومات، حول ذلك، أنظر: **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية** لـ «ع. أمير مهنا وعلي خريس. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

(١٤) انظر كتابه: **أخبار الزمان**، دار الأندلس، بيروت، ص ٧١، وما بعد.

(١٥) راجع: «ابن خلدون»، في المصدر نفسه، ص ٧، وما بعد

(١٦) حول ذلك، راجع «الدكتور إحسان النص»، في **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي**، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٩٧٣، ص ١٧٩ ـ ٢٤٠.

(١٧) أمين، أحمد: **فجر الإسلام**، ص ٥.

(١٨) انظر حول ذلك «طه حسين»: **من تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي والعصر الإسلامي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٥، الكتاب الثالث، ص ٧٩ وما بعد.

(١٩) العصبيات كثيرة، ومتنوعة: دينية وقومية وحزبية، ومتداخلة، بل وأدبية وفنية وغيرها.

إن تنسيب حاكم ما نفسه (آل البيت)، رغم وجود عشرات الأجيال بينهما، هو عصبية نسابوية موجّهة، تخاصمية في العمق، لفرض نفسه على الآخرين، وقَدْسَنَة شخصه، وشرعنة سلطته. وكذلك فإن تنسيب سياسي نفسه إلى سلطة مرجعية اجتماعية وتاريخية لها قيمتها المجتمعية بطرق شتى، هو عصبية سياسية مناوراتية لاحتواء الآخرين. وكذلك أليس تنسيب مثقف ما، نفسه إلى جهة ما، أو سلطة مرجعية أدبية أو فكرية، لها أهميتها القيمية المجتمعية عصبية فكارية إغوائية، تقوم على تخاصم، وتنطلق من تخاصم، وتسعى إلى السيادة عبر التخاصم؟ ...الخ.

(٢٠) انظر المجلد الرابع منه، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.
(٢١) **القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآية ٥٣.
(٢٢) المصدر نفسه، سورة طه، الآية ٤٠.
(٢٣) المصدر نفسه، سورة التوبة، الآية ٤٩.
(٢٤) المصدر نفسه، سورة الأعراف، الآية ٢٧.
(٢٥) المصدر نفسه، سورة النمل، الآية ٤٧.
(٢٦) المصدر نفسه، سورة الأنبياء، الآية ٣٥.
(٢٧) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ٦٣.
(٢٨) المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية ١٩١.
(٢٩) المصدر نفسه، سورة المائدة، الآية ٤١.
(٣٠) انظر: **الجامع الصغير**، الجزء الثاني، ص ١٩٠، الحديث، رقم ٥٩٧٥.
(٣١) انظر: هشام جعيط، **الفتنة «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»**، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط عام ١٩٩٢، ص ١٢٦.
(٣٢) راجع حول ذلك، عروس الزبير: «الدين والسياسة في الجزائر»، انتفاضة أكتوبر ٨٨ نموذجاً، في مجلة **قضايا فكرية**، «محور الإسلام السياسي»، ١٩٨٩، ص ١٨٨.
(٣٣) من السهل التعرف على واقعة البيعة في كتب التاريخ الإسلامي المختلفة. وللمزيد من المعلومات، يمكن الإطلاع على كتاب الدكتور «إبراهيم بيضون»: **الأنصار والرسول: إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩.
(٣٤) حول ذلك يمكن الرجوع إلى «الشهرستاني» في كتابه: **الملل والنحل**، بهامش، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لـ «ابن حزم» الظاهري، المتشدد في ثلاثة مجلدات، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، الأول يستعرض الطرق المختلفة، والثاني من موقعه المتصلب، يفنّد آراء كل من خالف مذهبه داخل الإسلام وخارجه، وكذلك «أحمد أمين» في المصدر نفسه، و«مونتغمري وات» في: **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت ط ١، ١٩٨١، وبشكل أوضح، وباختصار: **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية**، المصدر نفسه.
(٣٥) أنظر الدكتور «حسن حنفي»: **موقفنا الحضاري - في (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ١٧.
(٣٦) هويدي، فهمي، **أزمة الوعي الديني**، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٩ - ٢٠.
(٣٧) حامد أبو زيد، د. نصر: **مفهوم النص «دراسة في علوم القرآن»**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٢٢.

لكن من المؤسف أن الذين يركزون على الإسلام، باعتباره (دين جميع الشعوب)، إنما يؤكدون عالميتهم، وهم في أوج تخلفهم، ودون أن يكشفوا عن إنتمائهم القومي. إن حقيقة الفارسي وهو يدعو إلى إسلام عالمي، لا تنفصل عن محاولته (في العمق) فَرْسَنة الإسلام، وهكذا بالنسبة للتركي، والعربي كذلك، والذين يتحصنون بالإسلام من العرب، وهم يقابلون به الغرب (وخاصة في دول المغرب)، لا يخفون مراميهم، وهم يركزون على العربية: لغة وثقافة، وفضلها على الإسلام. إنهم بذلك ينشدون حضوراً لهم عالمياً، من خلال ماضٍ، له تاريخه المختلف. وبهذا الشكل يتشوه التاريخ ذاته. خاصة عندما نجد من يحاول «محاكمة» من يسعى إلى تأكيد هويته في بعدها القومي، ومن داخل الإسلام، أسوة بسواهم، أمثال العرب والترك والفرس، واعتباره «خائناً» لدينه. ويطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية عليه، كما كانت تطبق قبل أكثر من عشرة قرون.
إن عقلية التخاصم، إذ تؤكد حضورها الخصومي، إنما تؤكد خواءها من الداخل، وعجزها عن مواجهة واقعها، وإيجاد بديل عقلاني، واقعي، يُلحقَ فيه الإسلام بالواقع، وبما يجعله تاريخياً، وليس العكس.

القسم الأول:

النار والهشيم:
سرديات عقلية التخاصم تاريخياً

١

«محمد إنساناً...
وابن امرأة كانت تأكل القديد في مكة»

«الزمن الموجَّه، ذلك هو تحدي هذا القرن. زمن موجّه في الاتجاه السيء، الزمن الذي يقلقنا: إنه اتجاه المستقبل. إنه الزمن المسيَّر نحو الأمام، والذي يختلط مع المكوّكات الفضائية والمدفوعة نحو فضاء ما بين الأفلاك، إنه حاضر لا يكاد يتميز عن مستقبل يعرف ويقيم بالنسبة إليه. كيف نعيد العمل نحن مع تسارع الزمن هذا، ومع هذا الدفع للحاضر في المستقبل؟؟»[*].

فاطمة المرنيسي

لَوْ:

صحيح أنه لا يوجد نص ما، يؤكد عنصراً لاهوتياً في شخصية (محمد)، وليس هناك من ادَّعى ألوهيته حسبما نعلم، وليس هناك آية قرآنية معينة (ولا آية)، تضفي على هذه الشخصية طابعاً إلهياً، وليس هناك حديث (ولا حديث) يشير إلى ذلك. إنما العكس هو الصحيح، فكل الآيات القرآنية التي تشير إليه، تؤكد البعد الإنساني فيه، وحضوره (الآدمي) في التاريخ:

- قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلّا ما شاء الله.
- أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.
- قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ إنما إلهكم إله واحد[١].. الخ.

وهو نفسه يؤكد على ذلك:

- إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر.
- إنما أنا بشر مثلكم أمازحكم.

ـ إنما أنا عبد: آكل كما يأكل العبد، وأشرب كما يشرب العبد[٢].. الخ.

والذي نعلمه هو أنه كان هناك محاولة واحدة، تجسدت في (عمر بن الخطاب) الذي رفض أن يكون (محمد) كغيره من البشر، نظراً لشدة تعلقه به، ورأى فيه حالة مشابهة لـ (موسى بن عمران) الذي غاب عن قومه فترة من الزمن، ثم رجع إليهم بعد ذلك، لكن (أبا بكر) قطع الشك باليقين، حين واجهه، هو وغيره، بقوله المعروف:

(أيها الناس، إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. قال ثم تلا هذه الآية: ﴿وما محمد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضُرَّ الله شيئاً، وسيجزي الله الشاكرين﴾..)[٣].

وصحيح أن هناك من جاء بعده، وبولغ في إظهار شخصيته إلى درجة التأليه، كما في حالة (علي)، لتحقيق أكثر من هدف، والحفاظ على معنى ما، يعزز من بقاء ما هو مقدس، فيما هو اجتماعي ويومي، ويجيش الوعي ويشكله، ويعيد تشكيله على أكثر من صعيد، في ظل هذا التأليه، ثم أصبح ذلك رمزاً هنا وهناك. لكن لو أن شخصية (محمد) لم تؤكد حضورها الشمولي في الأذهان، ولم تجذّر (كاريزميَّتها) ومصداقية ما يُنسب إليها من أقوال، على الأقل بالنسبة لمن تتم مخاطبتهم، لاحتوائهم نفسياً وعقلياً واجتماعياً، ولم تستقطب مشاعر مختلفة، وتثر انفعالات متنوعة، وأفكاراً متعددة، ولو أنها لم تخاطِب في إطارها التاريخي، كرمز وعلامة أذواقاً شتى، ولم تساهم في بلورة صور، وتشكيل تصورات في المخيال (الإسلامي)، وبدرجات متعاونة، ولكل حسب ما يرتئي.. الخ. لو لم يتم كل ذلك، فبالوسع القول: إن هذه الشخصية ما كنا نعرفها كما يقدمها لنا التاريخ المدوّن. فـ (محمد) نفسه أصبح هنا (حمّال أوجه) من خلال الأحاديث التي نُسبت إليه، ووجد في كل (الجبهات)!

نعم إنه (حمال أوجه) بمعنى أن كل جماعة، أو طائفة، تجد فيه، وعبر أحاديث تفسّر تنسب إليه، أو قيلت، ما يساعدها على تأكيد حضورها، وتثبيت هذا الحضور، وكسب شرعية تاريخية، ونيل ثقة من قبل هذا أو ذاك...

فهو في الوقت الذي يُختلف عليه، لا يختلف فيه. أي باعتباره نبي الله ورسوله. إنه في جوهره السلطة المرجعية في كل حديث يتعلق بقضية معينة، أو مشكلة تنتظر حلاً، أو مسألة فكرية، أو حياتية ما، معقدة! وهل هناك ما هو أكثر تعقيداً من قضية السلطة أو مشكلتها في الإسلام، تلك القضية التي لم يترك بصددها حديثاً، أو لم يشِر إليها، لا من قريب أو بعيد؟ ورغم ذلك، فما قاله، أو ما اعتبر حديثاً منسوباً إليه، أظهر الأبعاد الفعلية، والعلامات الحقيقية التي يجب أن تتوفر في الخلافة، أو صاحب السلطة، وكيف يجب أن تكون السلطة.. الخ. وهذا يعني من جديد أنه ما دام يلبي ذلك سواء بسلوك عملي تميز به، وفي موقف معين، أو حديث صريح أدلى به، أو

قول مأثور ينسب إليه.. الخ. ويمكن توظيفه على أكثر من صعيد، وبالنسبة لـ (مختلف الفرقاء)، فإن الطابع القداسي والتعظيمي التبجيلي سوف يضفى عليه. وليس هناك ثمة إمكان لمقاربته في حقيقة البشرية، أي فيما يخص علاقاته، ومعاملاته مع الآخرين، باعتباره بشراً، كغيره من البشر...

ولعلنا في موضوعنا هذا، سنحاول مقاربة هذه الشخصية، في إطارها التاريخي، وتبيان الأرضية الاجتماعية، وفاعليتها المشعة في مسارها الثقافي والإنساني. والابتعاد عن كل تلك الأحاديث والأقاويل التي تصفها وتجردها من مضمونها البشري، وتسخر التاريخ بكل أجناسه، وبأطهر الطاهرين (بدءاً من آدم، وانتهاء بعيسى بن مريم) لتعظيمه، وتضع كل النساء في خدمة (أم النبي محمد)، وهي عند لحظة الولادة (النساء الطاهرات العفيفات: بدءاً بـ «أمنا حواء» انتهاء بالسيدة مريم العذراء) وتسبح الأكوان بكل كائناتها باسمها، وتهتز العروش عند لحظة ولادتها، وعبر إشارات وعلامات، بطريقة تؤثر سلباً في حقيقتها الإنسانية، وذلك انطلاقاً من مخيال إسلامي موجه يختزل الشخصية، ويخرجها من حركتيها التاريخية، ليجعلها مسكونة بالتاريخ كله دفعة واحدة.. كما في حال (المولد النبوي)، متجاهلاً الجوانب الأساسية التي جعلت منها شخصية استثنائية فعلاً في التاريخ.

هو:

ليس (هو) ضميراً منفصلاً، إنما يكون إشارة إلى واقعة تاريخية ماضية، وهي كذلك، لكنها لا تزال تستمر في الحاضر، انطلاقاً من جملة مؤثرات ثقافية واجتماعية ومعنوية. ليس (هو) سوى التعبير الأمثل ـ كما نعتقد ـ عن حضور تاريخي يمكن تحديده للرسول. لاسم شكّل ولا زال يشكل ما يمكن تسميته بـ (سلطة معنوية) تشع في الذاكرة والنفس. إنه اسم (محمد)، يكثف تاريخاً بأكمله لقبائل تفاعلت مع بعضها بعضاً من خلاله، وفي ظله، وتشكلت من تفاعلها، وتصاهرها المادي والمعنوي أمة، ولشعوب دُفع بها لتكون أمة على مستوى أوسع، من خلال ما جاء القرآن به، هي (أمة الإسلام). هو شخصية تاريخية لها زمانها، ومكانتها، ثقافتها وطقوسها قبل كل شيء. فالقرآن يتحدد بلغة. وهذه اللغة هي ثقافة، وكينونة أنثروبولوجية، وواقعة تاريخية، وحضارة في طور التشكل. حضارة هي نفسها لها بيئتها، فضاؤها المعرفي، أرضيتها المعاشية، عدتها وعتادها الماديان والمعنويان:

- ﴿إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾.
- ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾.
- ﴿وهذا لسان عربي مبين...﴾ الخ[٤].

وهو ليس لساناً عربياً مبيناً، إلاّ لكي لتؤكد الرسالة فاعليتها وتحقق غائيتها، في مجتمع كان مهيئاً

لذلك، ومن قبل من يستطيع التأثير فيهم، ويفهم لغتهم، ويفهمونه. أي (محمد)، ومن هنا قال «الزركشي»:

(واعلم أن من العلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه، وأنزل كتابه على لغتهم) وكذلك:

(إن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه)[٥].

ولأن اللغة العربية كانت لغة القرآن، ولأن القرآن، هو كتاب المسلمين المقدس، وموجّه للناس أجمعين، عن طريق (محمد): ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[٦]. فقد أدى ذلك إلى اعتقاد أغلبية من كتب عن الإسلام، وخاصة من العرب المسلمين أن اللغة العربية هي أشرف اللغات. أي أنهم قيّموا اللغة العربية، وأعطوها المكانة الأولى بين اللغات المختلفة، انطلاقاً من القرآن ذاته[٧]. إنه الإخراج الأول لحقيقة اللغة، من ناحية منحها حضوراً قيّمياً كونياً، بالاعتماد على القرآن. هو الإخراج الذي يجعل النتيجة (القرآن في لغته العربية) مقدمة، والمقدمة (اللغة العربية) نتيجة. فكل لغة لها قيمتها، ولها كينونتها الثقافية. أما الشَرَفية، فهي تترتب على الموقف الذي يقفه المرء من هذه اللغة أو تلك...

(هو) إشارة واضحة ـ كما يبدو لنا ـ إلى حقيقته، حقيقة (محمد) تلك التي برز بها حقيقة وجوده في مجتمع، كان مسكوناً بتفاوتات اجتماعية فظيعة. كان ابن هذا المجتمع. تعلم فيه ومنه. تعلم لغته، وتأثر بها (أنا أعرفكم: أنا من قريش، ولساني لسان بني سعد بن بكر)، أي أن النبي (محمد) لا ينسى حقيقة انتمائه هذه. ولعل تأكيد هذه الحقيقة، هو تأكيد حقيقة شخصيته في أبعادها الاجتماعية والإثنية والثقافية والتاريخية. وهو لم يقل ذلك تفاخراً، إنما تعبيراً عن وضوح وإيضاح العالم الذي كان يعيشه، أو يعيش فيه، وتوضيحاً لما من شأنه معرفته في السياق التاريخي الذي نشأ فيه. بل هناك ما هو أكثر إثارة ووضوحاً لذلك. وهو قوله (إنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد في مكة)[٨]. إذاً (فالعلاقة بين الفرد (مهما سما قدره) والمجتمع والجماعة علاقة تبادلية وينتج بين الطرفين تكامل عضوي ديناميكي.

هذه حقيقة علمية قال بها (علماء الاجتماع)[٩].

هذه الإشارة تعلمنا بأكثر من حقيقة، هي:

- أن فهم الإنسان من خلال فهم الواقع الذي عاش فيه، هو الذي يجعلنا نتواصل معه أكثر.
- وأن كل إضافة لاواقعية (مؤسطرة) إلى حقيقة واقعة، هي تعبير عن عدم فهمه، وعن وضع يراد حجب حقيقته في أبعادها التاريخية والاجتماعية والثقافية والدينية.
- وأن حديث (محمد) عن نفسه في سياقها الإنساني الاجتماعي، هو أفضل طريقة لمعرفة كيف استطاع هذا الرجل (الأمي)، أن يترعرع في مجتمع، لم يكن يخلو من تصارعات،

مسكون بعقلية التخاصم، وأن يستوعب ميكانيزمه. ومن ثم أن يجعل هذه الجماعات القبلية المتخاصمة أقرب إلى الوحدة منها إلى التشتت، وإلى التوادد منه إلى التخاصم. وأن يجعل للعرب معنى وحضوراً في التاريخ، العرب الذين كانوا (بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتبهون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون إلى منتجعهم بالقفر ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلاّ إذا دافعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستعصب عليهم تاركوه إلى ما يسهل عنه.. الخ)[١٠].

وتجاهل مثل هذه الحقيقة لا يؤدي فقط إلى تشويه التاريخ نفسه، إنما يؤدي إلى فقدان الرابط السببي بين مرحلة تاريخية وأخرى. وبين ما كان عليه الرسول (محمد) وما صار إليه، بفضل الدور الكبير الذي لعبه إلى جانب أصحابه الذين آمنوا به، وتعرضوا للاضطهاد. وأنهم في ظل قيادة «الرسول الروحية والاجتماعية» استطاعوا أن يؤثروا في واقعهم، وأن يغيروا فيه تغييراً كلياً. وهو تغيير لم يتم إلاّ انطلاقاً من قوة ذاتية امتلكوها وإيمان داخلي تمسكوا به. ونتحدّث عن (محمد) كإنسان، شأنه في ذلك شأن غيره، وكشخصية استطاع أن يكوّن نفسه، من خلال وجوده في مجتمع أرعبه بما كان يتميز به من تخاصمات تنخر في بنيته من الداخل. فبحث فيه عن القوى التي بوسعها مساعدته في تحقيق رسالته. فكانت الأرضية مهيأة. تجسّدت قبل كل شيء في ذاته، من خلال مجموعة من السمات الخلقية المميزة التي عرف بها بين عرب المنطقة. وفي العوامل التاريخية التي لم يكن بعيداً عنها كالحنيفية التي شكلت العامل الأكثر تأثيراً في شخصه، بفضل مكوناته الثقافية والاجتماعية الناهضة التي وثّبت فيه القوة لتحويل مجتمعه، وبالاعتماد على من أسلم معه، وبالتدريج من وضع لآخر كلياً. إضافة إلى تهيئة الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت ركيزة أخرى حرّكت دعوته أكثر، وآزرته في نجاحها. وهذا يعني (أن تصور النبي معزولاً عن المجتمع والواقع، منفرداً دائماً، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف «الأمين»، إذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلاّ من عامل الناس وانغمس في شؤونهم واختلط بهم اختلاطاً يسمح لهم بالحكم عليه. وكيف كان يمكن أن تخطبه إلى نفسها كريمة من كريمات العرب، ذات مال وجمال وحسب، مرغوب فيها لا مرغوب عنها ولو كان محمد دائم الاعتزال للناس في شعاب الجبال والأودية فكيف نال هذه الشهرة؟)[١١].

(هو) لم يكن إذاً خارج التاريخ، بل كان داخله. ولعل محاولة إحداث قطيعة شاملة بين ما كان عليه الإسلام، وبفضله فقط، وما كانت تتميز به وعليه (الجاهلية) هذه التسمية التي يجري توصيفها بصفات مقززة، أو سلبية جداً، وتطلق على العهد السابق على الإسلام، لعل هذه المحاولة هي من أكثر المحاولات إساءة إلى الإسلام ذاته، وحجباً لأهم الأبعاد الإنسانية والاجتماعية والتاريخية لـ (محمد) الذي كان دائم الحضور في التاريخ، لا لأنه كان يعتزل الناس، كما يذهب إلى ذلك، وبصورة قطعية الذين يحاولون تقديم الإسلام ديناً سماوياً، و(محمد) نبياً وجد فجأة،

وواجه الناس برسالته وحيداً، وانتصر على المشركين وحيداً، والذين آمنوا برسالته كانوا سلبيين، يتحركون كالدمى بإمرته، وينسون أو يتناسون هنا، حين يتحدثون عنه (هو) أهم الحقائق، ومنها:

١ ـ ما كان بإمكان (محمد) أن ينتصر في دعوته، ويغلب خصومه (خصوم الإسلام)، ويغير مجتمعه، لو كان من منزلة اجتماعية دونية. إن المكانة الاجتماعية المتميزة التي عرف بها، ساعدته في ذلك. صحيح أنه عرف نفسه بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد في مكة. ولكنه كان يقول ذلك من باب التواضع، ولهذا كان يستقطب كلّ من وجد نفسه مهاناً مظلوماً مستغلاً من قبل ارستقراطيي قريش وسواهم. ولكنه كان (ابن عائلة) إن جاز التعبير. لقد لعبت مكانته الاجتماعية دوراً كبيراً آخر في الهدف الذي كان يصبو إلى تحقيقه. ولهذا كان يستقطب آخرين من علية القوم.

و(هو) نفسه لم يكن يتجاهل هذه الحقيقة الفاعلة في التاريخ. لقد كان يدرك قوة رأسمالها القيمي، وأشار إليها، عندما اعترف أنه من قريش، الأكثر قوة في المنطقة، والتي لم تدن لأحد. ولهذا كان حديثه الذي ينسب إليه، وهو (الأئمة من قريش) الأكثر فاعلية لاحقاً بعد وفاته. بل إن حديثه الآخر الذي يذكره (السيوطي) وهو:

(أنا محمد بن عبد الله، بن عبد المطلب، بن هاشم، بن عبد مناف، بن قصي بن كلاب، بن مرة، بن كعب، بن لؤي، بن غالب، بن فهر، بن مالك، بن النضر، بن كنانة، بن خزيمة، بن مدركة، بن إلياس، بن مضر، بن نزار، بن معد، بن عدنان. وما افترق الناس فرقتين إلاّ جعلني الله في خيرها، فأخرجت من بين أبوي فلم يصبني شيء من عهد الجاهلية، وخرجت من نكاح، ولم أخرج من سفاح: من لدن آدم حتى انتهيت إلى أبي وأمي، فأنا خيركم نسباً، وخيركم أباً)[١٢].

(هو) في هذا الحديث، مهما كان طابعه، أو مصدره، يؤكد حقيقة أساسية ـ من وجهة نظرنا ـ وهي أن الانتماء الاجتماعي القبلي كان له فاعليته المؤثرة، أهميته الكبرى، وهو لم يقله إلاّ ليشير إلى حيوية هذه الحقيقة. فالحديث كيفما تفاعلتَ معه، يوضح لنا الخلفية التاريخية القبلية لأهمية الدور الاجتماعي الذي قام به (محمد)، الذي ينسب هذا القول ليوضح للذين كانوا يتفاخرون بنسبهم، كأنه أكثرهم بروزاً في هذا المجال، كما كان أبرزهم في مجال اللغة، لأنه من قريش. هكذا كان يلعب النسب دوره الذي لا ينسى أو يهمل وقتذاك.

وفي ضوء ما تقدم، ألا ترى معي أن نجاح (محمد) في مهمته، كان يسير في ظل هذه الحالة النسبية، ولأنه استثمر ذلك في تكوين شخصيته بصورة أفضل من جهة، وأن الذين حاولوا إيذاءه، بل اغتياله جماعياً، حتى يهدر دمه بين قبائل العرب جميعها، كانوا ينطلقون من هذه الحقيقة التي تركز على فاعلية الانتماء القبلي ومكانته؟

ويُذكر ـ بهذا الصدد ـ ما قاله (فرويد) وهو يدرس العلاقة بين (موسى) والتوحيد، والبعد الاجتماعي للبطل، عندما يورد ما قاله «أ .رانك»:

(إن جميع الشعوب المتمدينة الكبيرة بلا استثناء تقريباً.. قد عظمت في الشعر والأسطورة من باكر الأزمان أبطالها: الملوك والأمراء الأسطوريين، مؤسسي الديانات أو السلالات المالكة أو الحواضر، وباختصار: أبطالها: الملوك والأمراء الأسطوريين، مؤسسي الديانات أو السلالات المالكة أو الحواضر، وباختصار: أبطالها القوميين. وقد راق لها، بوجه خاص، أن تسبغ على تاريخ ميلاد هؤلاء الأبطال وحداثتهم ملامح خارقة. ومن الحقائق المعروفة منذ طويل الأزمان والتي لفتت انتباه العديد من العلماء التشابه المذهل، بل التطابق في تلك القصص لدى شعوب متباينة، تفصل بينها في غالب الأحيان مسافات شاسعة).

وفي ضوء ذلك، ووفق طريقة «غالتون» في دراسة التسلسل الزمني لحياة البطل ـ من هذا النوع ـ يجد ما يلي:

١ ـ البطل سليل أسرة رفيعة المقام إلى أبعد الحدود.

٢ ـ ميلاده مسبوق بمصاعب... وأثناء الحمل أو حتى قبله تعلن نبوءة ما (حلم أو عراف) أن ميلاده سيكون سبباً في كارثة، والأب بوجه عام هو المهدد بها.

٣ ـ هناك من يأمر بقتله، ثم يجري إنقاذه بطريقة معينة!

٤ ـ وفي النهاية يتميز بالشهرة والمجد[١٣].

ولو أننا تمعنا في حياة (محمد) لرأينا فيها الكثير من أوجه التشابه بينها وبين حياة أبطال عديدين تحتفظ بأسمائهم ذاكرة الشعوب، وسجل التاريخ. وهذا لا يعني التقليل من قيمة هذه الحياة المعنوية لـ (محمد) بل تأكيد أهميتها. فهي تعني تاريخية هذه الحياة، وأن (محمد) لم يكن استثناء تاريخياً، بل كان حاضراً في التاريخ مؤثراً. وقد لعبت الظروف الدور الكبير في إظهار شخصيته بالصورة التي نقرأ عنها.

٢ ـ تجريد (محمد) من الأبعاد التاريخية والاجتماعية والثقافية، هو إساءة إلى شخصه بالذات تاريخياً. فهو لم يظهر متكلماً، وقادراً على محاججة من وقف معارضاً لدعوته، ولم يستطع اكتساب ود الآخرين، وخلق قاعدة (شعبية) له، واستقطاب الآخرين، من مستويات اجتماعية مختلفة، إلاّ لأنه كان عارفاً بالثقافة التي كانت رائجة في عصره، وبالأخبار المؤثرة، وبالتاريخ نفسه، وأصول الحديث، وحركية العلاقات الاجتماعية.. الخ. ولو لم يكن الوضع كذلك، لما رأيناه بالشكل الذي يقدمه لنا التاريخ المدوّن. ولما عثرنا في الأحاديث التي تنسب إليه ما يتعلق بأمور مختلفة تخص قضايا اجتماعية وتاريخية وأخلاقية، كانت

تشغل الناس، وتؤثر فيهم[١٤]. ومن ناحية أخرى، فإن الذين حاولوا مراراً وتكراراً إيذاءه، ما كانوا يعمدون إلى ذلك، إلاّ لأنه كان يشكل خطراً حقيقياً على ما كانوا يؤمنون به، ويمارسونه من أعمال، ويكسبونه من مال وجاه. وهو خطر كان واقعياً أدرك المقومات الأساسية له ورأى ما من شأنه تغيير الواقع الذي عاشه، ولأنه كان يفهم كيفية تفكيرهم، وهم أنفسهم أدركوا ذلك. ومن هنا كانت عقلية التخاصم حاسمة في اتخاذ خطواتها. كل طرف سعى إلى إلغاء الآخر، لأنه رأى فيه ما يهدده. القريشيون ومن معهم رأوا في (محمد) ودعوته، حركة سياسية اجتماعية ثقافية مدعّمة بغطاء ألوهي، وخطراً كان يتعاظم، ويحاصرهم في عقر دارهم، ويضرب مصالحهم في العمق. و(محمد) كان يرى في القريشيين الذين عارضوا دعوته، ومن معهم عائقاً تاريخياً يجب أن يزول، ليظهر تاريخ آخر، أكثر انسانية. نعم لقد كان يؤكد نسابته التاريخية، وهو ينطلق من مقومات صاغها واقعه.

وفي ظل تصور كهذا، بوسعنا فهم كيف استطاع أن يبلغ درجة الأسطرة، انطلاقاً من دوره في المجتمع، وعلى صعيد إنساني. وليس كيف وجدت هذه الأسطورة/ المعجزة، مقتطعة عن سياقها التاريخي الإنساني!

فالذي يُفهم منه هو. هو أنه لم يدخل التاريخ من أوسع أبوابه، إلاّ لأنه كان جديراً بذلك. وذلك من خلال الدور الكبير تاريخياً الذي قام به في المنطقة. وإذا كان هناك ثمة تشابه بينه وبين الأبطال الذين تمت أسطرتهم، أو نُظِر إليهم باعتبارهم أبطالاً خارقي القوة: ولادة، ونشوءاً، وتفاعلاً مع الظروف المختلفة، وهو موجود. فإن هذا لا يقلل من قيمة (محمد) التاريخية، بل يجليها أكثر والدليل البسيط على ذلك، هو أنه أصبح من أكثر الرموز التاريخية تألقاً وشهرة، وإثارة، واستقطاباً للفكر، وجلباً للانتباه.

وهذا يعني أن النظر إليه من خلال مشاهد تؤكد فيه حضور المعجز والخارق، أولاً وأخيراً، وهذا هو تصور أغلبية من كتب عنه من الإسلاميين، يُضعف من فاعليته الحقيقية في التاريخ، وكأن القوة المعجزاتية التي تميز بها، مُنِحت له منحاً، أو وهبت له. لقد تأسطر على أكثر من صعيد بفعل وساعة ساحة الرهانات الاجتماعية أو القيمية التي وجدت وانوجدت عبره.

٣ ـ إن خوفه التاريخي من النعرات العصبية، وتشديده عليها بقصد تجنبها، يشكل بعداً آخر من أبعاد شخصيته، تلك التي كونها التاريخ، تاريخ العلاقات المتنوعة، التي تواصل عبرها الذين ناصروه وعارضوه.

فخوفه من العصبية القبلية، كان يستند إلى أرضية واقعية، لم تندحر فيها، ولم تستأصل فيها جذور العصبية تلك. فعلى سبيل المثال (يروى أنه في غزوة بني المُصْطلق أن رسول الله خرج في جماعة من المهاجرين والأنصار، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار (أي ضربه بيده على ظهره أو نحو ذلك)، فكان بينهما قتال، إلى أن صرخ الأنصاري:

يا معشر الأنصار، وصرخ المهاجر: يا معشر المهاجرين، فبلغ ذلك النبي(ص)، فقال: ما لكم ولدعوة الجاهلية؟ فقالوا كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال رسول الله: دعوها فإنها فتنة. فقال عبد الله بن أُبيٍّ بن سلول: «لئن رجعنا إلى المدينة ليُخْرِجن الأعزُّ منها الأذلَّ». ويعلق «أحمد أمين» على ذلك بقوله: أفلست ترى أن نزاعاً تافهاً لسبب تافه، هيج النفوس ودعاهم إلى النزعة الجاهلية، وتذكر العصبية المكية والمدنية)[١٥]. وفي ضوء ذلك، هل نستطيع تفسير معظم ما جرى لاحقاً من صراعات وتخاصمات في أرجاء الدولة العربية ـ الإسلامية، وفي عهودها المختلفة، وخاصة بدءاً من انتخاب الخليفة الأول في الإسلام (أبي بكر)، وفي صدر الإسلام لاحقاً، وفي العهد الأموي.. الخ، دون استحضار هذه العصبية المذكورة ـ كما سنرى لاحقاً ـ أكثر؟

٤ ـ عدم التركيز على المهمة التاريخية التي كلّف بها (محمد)، على الصعيد الواقعي، وما كان يُطلب منه في هذه المهمة! ولعل الآيات القرآنية، في أكثر من موضع، توضح طبيعة هذه المهمة، حيث تتم مخاطبة (محمد)، محددة دوره، هذه المهمة التي تتمثل ـ كما هو معلوم ـ في دعوة الآخرين إلى الإسلام، وترك حرية الاختيار لهم:

- ﴿لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي﴾.
- ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.
- ﴿فذكّر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمصيطر﴾.
- ﴿فهل على الرسل إلّا البلاغ المبين﴾[١٦]؟ الخ.

وهذا يعني أن (محمداً) كان ينطلق من قناعات الناس. أو كان يحاول تجسيد ما ينص عليه القرآن، الذي كان يركّز على ضرورة الدعوة إلى الإسلام بعيداً عن العنف. لأن الذي يسمع يعرف ما يقال له. ولذلك كان إسلامه أو عدم إسلامه يرتبط بقناعة تشكل عموم سلوكه. والسبب هو أن طبيعة الدعوة كانت تقوم على تغيير ما في النفوس، ومن ثم تحريك المشاعر في القلوب، وتشكيل تصورات تتعلق بالدين الجديد، انطلاقاً من إيمان ذاتي. إذ كيف لدعوة ما أن تؤكد فاعليتها الكبرى في تغيير المجتمع إيجابياً، من خلال ضغط يمارس على الأذواق والأفكار؟

ما كان ـ ما يكون ـ ما هو كائن:

أن نبحث في حقيقة (محمد) هو أن نحاول التعرف على عشرات النماذج التي يتجسد عبرها (محمد) نظراً لآلاف الأحاديث التي رويت أو قيلت على لسانه، أو نسبت إليه. حيث كل طرف يجد فيه (محمد: ه) الذي يشده إليه، ويعبر عما يريد! من المهم ـ كما رأينا سابقاً ـ أن ندرس كيف استطاع (محمد) أن يغيّر في طبيعة مجتمع كان يجمع قبائل متصارعة، وأن نعرف

كيف كانت علاقته بالوحي، هذه العلاقة التي تبدو ـ ظاهرياً ـ وعلى أكثر من صعيد، وللوهلة الأولى، وكأن (محمداً) لم يكن سوى حلقة وصل ـ كما في المنطق الصوري ـ بين المقدمة الكبرى والنتيجة، بين ما هو إلهي وما هو بشري!

إن ما يبدو لنا واضحاً، هو أن القدرة على القيام بأعمال عظيمة، تتناسب طرداً مع قوة الإرادة، تلك التي تصنعها المواقف. والإرادة التي نقصد بها هي، ليست الاندفاعة الغريزية، والميل نحو تحقيق الهدف بأي أسلوب كان، إنما الإصرار على الوصول إليه بأكثر الوسائل إثارة ولفتاً للأنظار، وتقنية. وقد كان (محمد) يمتلك القدرة المهيّئة لذلك.

فمنطق النص القرآني الذي يشكل في مجموعه، وعلى أكثر من صعيد خطاباً موجهاً لـ (محمد)، يحمل صيغة أمرية نافذة:

- ﴿اتبع ما أوحي إليك من ربك، لا إله إلّا هو وأعْرض عن المشركين، ولو شاء الله ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾.
- ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.
- ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم﴾.
- ﴿وما أرسلناك عليهم وكيلا﴾.
- ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلاّ ما شاء الله...﴾.
- ﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هاد...﴾[١٧] الخ.

فـ ﴿اتّبِعْ، وأعرضْ، وقل﴾ على إضافة إلى ﴿وما جعلناك، وما أنت، وأفأنت، وما أرسلناك، وإنما أنت..﴾، كلها صياغات أمرية، يطلب من (محمد) الالتزام بها، وتنفيذها. وهكذا صياغات تظهره أداة تنفيذية فقط.

والوضع ليس كذلك. فـ (محمد) لم يكن (محمداً) ولم يصبح (محمداً) كما عرفناه (نبياً ورسولاً)، إلاّ لأنه كان يمتلك القدرة على الإتيان بما قام به، أو على القيام بالمهمة الموكولة إليه. وانطلاقاً من هذا التصور بوسعنا التمعين في حقيقة الدعوة، وحقيقة الوحي كذلك. فالدعوة تستند إلى من كان يمتلك المؤهلات القيادية المساعدة. والوحي لم يتأسس ممارسة تاريخية، وحضوراً ثقافياً، ومعنى اجتماعياً، إلاّ لأنه كان هناك من يفهمه.

هكذا نستطيع الربط ين ما كان كفعل ماضٍ يمكن توصيفه على أرضية الواقع، وما يكون كدلالة تاريخية مشعة، مؤثرة، تستقطب أحداثاً، وتنفذ إلى المخيال الإسلامي الذي يشترك فيه عموم المسلمين. ومن جهة أخرى، يجد كل طرف فيه ما يساعده على بلورة الصورة المبتغاة، وما هو كائن، باعتبار محمد ليس شخصاً (انتهى أمره)، إنما فاعلية معنوية تجييشية تُستثمر على أكثر من صعيد، ويروّج لها كحقيقة، بأكثر من معنى.

قريباً من (محمد) بعيداً عنه:

أن نكون قريباً من (محمد)، هو أن نكون مع (محمد) الإنسان، لنتعلم من (محمد) التاريخ، ودوره في التاريخ إنسانياً. أن نكون قريباً منه، هو أن نعرف كيف كان في ماضٍ معين. ولكل مرحلة طقوسها وعاداتها وأفكارها، ولا يمكن تجاهل قيمة هذه المرحلة لاحقاً. ولكنْ تكون قيمتها بقدر ما يضاف إليها قيمياً. ويشعر كل منا أنه مسكون بتاريخ ديناميكي. أن نكون بعيداً عن (محمد) هو أن ندرك أن كل ما يقال عنه من معجزات تنسب إليه، ومدائح تعظمه، في وقت يشكل التخلف على أكثر من صعيد، هنا وهناك (وهو تخلف موجّه) العلامة الكبرى للعالم المسمى بـ (العالم الإسلامي)، لا يمكن أن يربطنا به، أو ينسبنا إليه، أو يجعله حياً في وجداناتنا وفي عقولنا.

وما أكثر الكتب التي تناولته إلى حد التضاد المريع. لِمَ لا، وعقلية التخاصم هي التي تسكن التاريخ؟

وآلاف الأحاديث التي وضعت ونُسبت إليه، يستوي في ذلك (وعلى أرضية التصارعات السياسية، وصنع وتعبئة الأفكار بالتصورات المثيرة للنفوس) القاتل والمقتول، كما يظهر لنا ذلك في مراحل التاريخ العربي ـ الإسلامي المختلفة، وكما سنرى لاحقاً، هي التي تشكل حجاباً كثيفاً يمنعنا من معرفته موضوعياً[١٨]. ولعل التباهي به اليوم أكثر من أي يوم مضى، حيث التفتيت الاجتماعي، والتحريب بأكثر من طريقة، وتسعير العداء، علامة مميزة للعالم الموسوم بـ (الإسلامي)، علامة مؤدلجة، مسلطنة، هو من أكثر الوسائل فظاعة وإساءة إلى ذلك الرجل/ الإنسان الذي شكل رمزاً كبيراً عنفوانياً في تاريخ الإنسانية، هو رمز أُستثمِر، ولا زال يُستثمر ـ وخاصة اليوم ـ بأكثر الطرق ترويعاً وتغييباً لشخصيته الإنسانية.

خاصة أننا في وضع عالمي، وهناك تحديات كونية تهدد الجميع، فلا داعي لبيانات أيديولوجية تعظّم الإسلام بنبيّه، ونبي الإسلام بمعجزاته فقط، وينسى رموزها أن الإسلام كان عملاً أولاً، وأن نبيّه كان ابن امرأة تأكل القديد في مكة، وأن عمله هو الذي أدخله التاريخ من بابه العريض أولاً وأخيراً[١٩].

الهوامش:

(*) «فاطمة المرنيسي» في: **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ص ٣١.

(١) السور المأخوذة منها هذه الآيات هي بالتسلسل، الأعراف، ٨٨، يوسف، ٩٩، الكهف، ١١٠.

(٢) انظر حول ذلك في كتاب: **الجامع الصغير** من حديث البشير النذير لـ (السيوطي) حققه وضبط غريبه «محمد محيي الدين عبد الحميد، دار خدمات القرآن، دون ذكر تاريخ النشر، الجزء الأول، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٣) أنظر حول ذلك: **السيرة النبوية**، (ابن هشام)، منشورات دار الخلود، بيروت، دون ذكر تاريخ الطبع، الجزء الثالث، والرابع، ص ٦٥٥ ـ ٦٥٦.

(٤) السور المأخوذة منها الآيات هذه هي بالتسلسل: يوسف، ٢، الزمر، ٢٨، النحل، ١٠٣.
(٥) انظر: **البرهان في علوم القرآن**، للإمام «بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي»، خرج حديثه وقدّم له وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٨، المجلد الأول، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٦) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآية، ٢٨.
(٧) انظر حول ذلك مثلاً ما يقوله «ابن خلدون» في: **المقدمة**، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٦١ ـ ٤٦٤.
(٨) انظر في: **الجامع الصغير**، الجزء الأول، ص ٣٦٣.
(٩) عبد الكريم، خليل: **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، دار سينا، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٠٧.
(١٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١١٨.
(١١) أبو زيد، د. نصر حامد: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤، ص ٦٠.
(١٢) انظر: **الجامع الصغير**، الجزء الأول، ص ٢٦٢.
(١٣) انظر: سيجموند فرويد: **موسى والتوحيد**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١١ ـ ١٢، وقد قمتُ بوضع الأفكار الأساسية التي تضمنها نص فرويد، لأهميتها في موضوعنا.
(١٤) أنظر حول ذلك: **السيرة النبوية**، الجزءان الأول والثاني، ص ٢٢٢.
(١٥) أمين، أحمد: **فجر الإسلام**، ص ٧٩.
(١٦) وهي بالتسلسل، سورة البقرة، الآية ٢٥٦، يونس، الآية ٩٩، الغاشية، الآية ٢٢، النحل، ٦٤.
(١٧) وهي بالتسلسل: الأنعام، الآية ١٠٧، يونس، الآية ٩٩، يونس، الآية ١٠٨، الإسراء، الآية ٥٤، الأعراف، الآية ٨٨، الرعد، الآية ٧.
(١٨) انظر حول ذلك مثلاً «فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠، ص ٤٧ ـ ٦٣، بصورة خاصة!
(١٩) البحث في شخصية الرسول كشخصية تاريخية، محدودة، حيث يغلب الجانب الإعجازي الأسطوري، على الجانب الواقعي في شخصه، ولعلنا برجوعنا قبل كل شيء إلى القرآن، نتلمس مثل هذه الحقيقة، ونكتشف ذلك الحاجز السميك اللاتاريخي الذي يمنعنا من رؤية كينونته البشرية، أكثر من جمهرة أحاديث تنسب إليه، وتبرزه متنبئاً، وصاحب كرامات قبل كل شيء، وتجرده من حضوره التاريخي. فإضافة إلى الآيات المذكورة ـ ثمة آيات تفصح عن تلك الحالات التي كان الرسول يتعرض فيها للخطأ، كما في الآيتين (١ ـ ٢) من سورة (الفتح): ﴿إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾، وكذلك ما جاء في الآية (٦٨) من سورة (الأنفال): ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾.
وفي سورة (الأعمى) بشكل واضح، كما لا يخفى على أحد، وبشكل أكثر وضوحاً، في الآيتين (٧٤ ـ ٧٥) من سورة (الإسراء)، حيث تتبين طبيعة العلاقة بين الله ورسوله ﴿ولولا أن ثبّتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلا. إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات، ثم لا تجد علينا نصيرا﴾.
وبالوسع التعرف على شخصيته في إطارها التاريخي والإنساني، من خلال أحاديث كثيرة تفصح عن ذلك، كما في حادثة (تأبير النخل) المشهورة، وكذلك في حديثه عن نفسه حين يحكم في خلاف بين طرفين (إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار)، كما جاء في **صحيح البخاري** الجزء ٩، ص ٨٦.
ولعلنا في قراءة مصادر أخرى تاريخية (صريحة) في الكثير من معلوماتها نتعرف على العالم الداخلي لشخصيته، على آماله، وهمومه، على القضايا الكبرى التي كانت تشغله، وهي اجتماعية وسياسية واقتصادية ونفسية ـ كما في حال: العصبية القبلية، والخلاف بين المهاجرين والأنصار، لا بل وعلاقته مع (قريش)، ومشاكله مع زوجاته... الخ مثلاً: إن قراءة كتاب، **الطبقات الكبرى** لـ «ابن سعد» المجلد الثامن، وهو خاص بالنساء، تفصح عن هذا

الجانب (العائلي) والنزاع الخفي، وما كانت الألسن تتناقله هنا وهناك. وكان يعيش هذه المشاكل ويتألم.
وليس كما ورد في **السيرة النبوية**، حيث يواجهنا بصياغته التوراتية (في سرد الكثير من أحداثه)، كما في **مولد النبي** لـ «ابن حجر» الذي يجرّد فيه الرسول من معظم مقوماته البشرية ومغذّياتها، وكل ذلك يجعلنا خارج التاريخ وضد القوانين العقلية التي تنظّم تفكيرنا، تجاه كل ما نعيشه من قضايا مختلفة... ويمكن الاستنارة في هذا المجال - ولو قليلاً - بما كتبه الدكتور «صبحي الصّالح» في **مباحث في علوم القرآن** المصدر نفسه - الفصل الثاني، ص ٢٢ - ٤٨.

٢

المهاجرون والأنصار:
التفاعل التخاصمي

(مـا سلّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان)(*)

الشهرستاني

يمكن القول إن الكتب التي تؤرخ للماضي (العربي، والعربي ـ الإسلامي، أو الإسلامي عند البعض الآخر)، أو تتناوله، في العالم العربي، وفي مجالات مختلفة، تكاد تشكل نسبة كبيرة جداً، إذا قارناها بتلك التي تؤلّف عن الحاضر، أو تبحث في الأمور المستقبلية. بل الكثير من الكتب التي تدرس الحاضر عربياً وإسلامياً، أو المستقبل، تكون انطلاقتها على أكثر من صعيد، من الماضي (قد يتحدد في تاريخ معين، أو بشكل عام، وضمن إطار «الدائرة الإسلامية»)[1].

وهذا يدفعنا إلى القول، بأن الذاكرة الثقافية العربية ـ الإسلامية، أو حتى الثقافية العربية، تلك التي تبحث في مسائل من هذا النوع، تتلمس أجوبة مختلفة على أسئلة مصيرية وغيرها يطرحها حاضرها. فكأن الحاضر لا يهدأ إلاّ بالماضي، ولا يتوضح في غموضه إلاّ به، ولا يمكن التفاعل معه، إلاّ على أرضيته، ومن خلاله.

ولعلنا في إثارتنا لموضوعة (المهاجرين والأنصار) وبالتحديد، ما جرى بينهما من مواجهة، بخصوص (بيعة السقيفة)، إثر وفاة النبي (محمد)، لا نستهدف تكرار ما قيل هنا وهناك. ولكننا نريد التركيز على عدة نقاط أساسية هي:

١ ـ لقد كانت بيعة السقيفة، هي الأولى إثر وفاة النبي. حددت الكثير من ملامح الدولة العربية ـ الإسلامية، وأظهرت الكثير من مقوماتها وعلاماتها الفارقة السياسية والاجتماعية والتاريخية والعصبية!

٢ ـ إن هذه البيعة تغطت بحجاب كثيف، يمس حركيتها. هي بيعة، لو أننا دققنا فيها لرأيناها حدثاً مثيراً، تكتسب عبره البيعة الكثير من العلامات التي تحتاج إلى تفكيك لبنيتها من الداخل، أثرت لاحقاً في كيفية تجلي السلطة عربياً وإسلامياً.

٣ ـ ولأن هذه البيعة ليست شأناً ماضياً، إنما هي شأن يخاطبنا، شأن نعيشه ونتداوله نفسياً واجتماعياً وتاريخياً وثقافياً، من خلال علاقة السلطة السائدة مع (رعاياها)، أو الحاكم مع أفراد المجتمع، وكيف يتم الانتخاب.

٤ ـ وعندما نحاول التعرف على عقلية التخاصم التي جسّدت، ومَسْرحت هذه البيعة، وعناصرها المادية والمعنوية، فإننا نستطيع مقاربة العديد من القضايا التي تمس واقع من يعيش الآن، على تماس مباشر بالسلطة، أو يعيش في مجتمع، لا يزال «شبح» الماضي، يخيّم عليه، ويشكل القوة الكبرى، التي تؤثر فيه على أكثر من صعيد. وبالوسع التعرف على الأحداث التي شكلتها، من خلال العديد من المرويات التاريخية، تكاد تتقارب، ولكننا نجدها تختلف من حيث معالجة الطريقة التي تمت بها البيعة، والتفاصيل «وهي مهمة» التي كوَّنتها.. لكن الذي يلفت النظر في أغلب هذه الروايات التاريخية (القديمة خاصة)، تؤكد على دقتها وسلامتها في النهاية، وهي إذ تعبّر عن ذلك هكذا، فإنما تبرز مساهِمة فيها، ومسكونة بمجرياتها، هكذا يوجه الماضي الحاضرَ!

البحث في الروايات أولاً:

ما يمكن استخلاصه من مختلف الروايات، هو أن بيعة السقيفة، حيث تمّ تعيين (أبي بكر الصديق) أول خليفة للمسلمين، لم تكن طبيعية. لقد كان هناك صراع بين أطراف مختلفة. كل طرف كان يطمع في السلطة، وطبيعية لأنها كانت نتاج واقع. و(الطبري) هو الذي يقدم لنا أوضح صورة عن ذلك، وبمشاهد مختلفة:

ـ فهو يذكر من جهة أن النبي (محمد) توفاه الله يوم الاثنين، ودفن في اليوم نفسه، ويذكر رواية أخرى، تُحدّد أنه دفن في اليوم التالي (الثلاثاء)، ونقرأ في مصدر آخر، أنه دفن يوم الأربعاء[٢]. إن هذا يعني أن الصراع على السلطة كان سبب هذا التأخير. فبعد وفاة النبي، وانشغال (علي) وبعض أصحابه به، اجتمع الأنصار في سقيفة «بني ساعدة» ليبايعوا (سعد ابن عبادة). فبلغ ذلك (أبا بكر) فجاء ومعه (عمر) و(أبو عبيدة بن الجراح). وكان هناك جدال بين الطرفين. فقالت الأنصار، أو بعض الأنصار، لا نبايع إلاّ علياً[٣]. ثم نجد تهديد (عمر) لـ (علي) ومعه (طلحة والزبير) وبعض المهاجرين، لأنهم لم يبايعوا (أبا بكر): والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة[٤].

ـ ويذكر من جهة أخرى، كيف رفع (عمر) يد (أبي بكر) مبايعاً إياه، وفرض البيعة على

الآخرين ـ وخاصة (علي والزبير)، إضافة إلى (الأنصار) الذين قبلوا على مضض[٥].

- وفي مكان آخر، يتحدث (عمر بن الخطاب) مطوّلاً عن كيفية حصول البيعة، بأنها كانت (فلتة) ـ أي «مفاجأة» ـ غير أن الله وقى شرها، ويذكر هنا قول (عمر) كيف أنه واجه الأنصار بالقريشيين، وفرض (أبا بكر) على الطرفين[٦].. الخ.
- ويذكر (الطبري) في مكان آخر، كيف بايع (علي): (أبا بكر)، بعد مصالحتهما، وواجه (أبا سفيان) الأموي، الذي عارض البيعة، وهو يقول:

(والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلاّ دم. أيا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم! أين المستضعفان! أين الأذلان علي والعباس! وقال: أبا حسن! أبسط يدك حتى أبايعك، فأبى علي عليه... الخ[٧].

ويذكر (المسعودي) أنه لما بويع أبو بكر في يوم السقيفة وجددت البيعة له يوم الثلاثاء على العامة خرج علي فقال:

أفسدت علينا أمورنا، ولم تستشر، ولم ترع لنا حقاً، فقال أبو بكر: بلى، ولكني خشيت الفتنة، وكان للمهاجرين والأنصار يوم السقيفة خطب طويل، ومجاذبة في الإمامة، وخرج سعد بن عبادة ولم يبايع، فصار إلى الشام فقتل هناك في سنة خمس عشرة[٨] (للهجرة طبعاً).

ويذكر (ابن أبي الحديد) أن البيعة تمت مفاجأة، ولهذا استخدم (عمر) كلمة (فلتة)، وهي تعني: الأمر الذي يعمل فجأة من غير تردد ولا تدبر ـ ويرى أن (عمر) قالها (بمقتضى ما جبله الله تعالى عليه من غلظ الطينة وجفاء الطبيعة ولا حيلة له فيها، لأنه مجبول عليها لا يستطيع تغييرها)[٩].

ويختصر «الشهرستاني» موضوعة البيعة. فهو يذكر أن الجميع بايعوه، عندما ذكر حديث النبي (محمد) بأن الأئمة من قريش، ما عدا جماعة من بني هاشم وأبي سفيان من بني أمية وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، كان مشغولاً بما أمره النبي(ص) من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة[١٠]. أي كأنه لم يعارض البيعة نهائياً.

ويذكر «السيوطي» أن البيعة تمت لخير المسلمين، وأن الذين تخلفوا عن مبايعة (أبي بكر) بايعوه لاحقاً خوفاً من فتنة[١١]. أي يحاول تقديمها باعتبارها طبيعية. وأن ما تمَّ هو أفضل ما كان يجب أن يتم به.

ويذكر («ابن خلدون» دون تمييز وتحديد للإشكالات والمسائل التي أثارتها البيعة كيف (أن أصحاب رسول الله(ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم)[١٢].

كيف يمكننا مقاربة عقلية التخاصم ضمن هذا الإطار؟ وهل هي عقلية تخاصم؟ وبأي معنى؟

إن العودة إلى الأرضية الاجتماعية والسياسية التي تمت عليها البيعة، تكشف لنا عن طبيعة الصراعات التي كانت تحرك الأحداث وقتذاك، والرهانات التي كانت تتم، من قبل رموز المجتمع (قادته المعتبرين فيه).

فالتمعين في الأمثلة المذكورة، يكشف لنا وجود أطراف مختلفة، ساهمت في تشكيل مشهد البيعة:

١ ـ الاتجاه الذي وقف إلى جانب (سعد بن عبادة) الخزرجي الأنصاري.

٢ ـ الاتجاه الذي وقف إلى جانب (أبي بكر)، ويمثل بعض الأنصار ـ كذلك ـ كما قال (أسيد بن حضير) لجماعته الأوس:

(لئن وليتها الخزرج عليكم مرة ولا زالت لهم عليكم الفضيلة ولا جعلوا لكم معها نصيباً أبداً)[١٣].

٣ ـ الاتجاه الذي وقف إلى جانب (علي) وهو من الأنصار أيضاً.

٤ ـ الاتجاه الذي بايع (أبا بكر) ويمثل قسماً كبيراً من المهاجرين.

٥ ـ الاتجاه الذي أراد مبايعة (علي) أو وقف ضد بيعة (أبي بكر)، ويضم (علياً) ومن وقف معه، مثل (الزبير)، و(أبي سفيان)، وغيرهما.

إنها اتجاهات لا يمكن تجاهلها في أبعادها التاريخية والاجتماعية والسياسية!

أرضية عقلية التخاصم:

يقول (علي عبد الرازق) بخصوص بيعة (أبي بكر):

(وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف)[١٤].

إننا إذا تمعنا في مشهد البيعة نجده مشابهاً لشريط سينمائي، يتضمن كل عناصر القوة والضعف، أو الصراع العنيف!

- مشهد أهل المدينة، وهم يحاولون تغيير وضعهم الاجتماعي والاقتصادي بالنسبة لمكة التي كانت تهيمن تجارياً، سابقاً، على المنطقة، وضمناً المدينة، وكان اسمها (يثرب)، وإعطاء الاعتبار المناسب لمدينتهم في مواجهة مكة[١٥].

- مشهد أهل مكة، وخاصة الذين كانوا مشركين، أمثال (أبو سفيان) ومن معه ـ وكيف

توعدوا المدينيين، وانتقموا منهم بأكثر من طريقة ـ حيث أكد ذلك الطابع العصبي التكتلي الذي طبع العلاقات بين الطرفين، حتى بعد الإسلام[١٦].

- مشهد (سعد بن عبادة) وهو يسعى إلى الخلافة، ومحاولاً استقطاب المسلمين، للمبايعة له، ثم مواجهة (عمر) له، ورغبته في النيل، وتأليب العامة عليه، والتركيز على مبايعة (أبي بكر) خليفة على المسلمين جميعاً.
- مشهد (عويم بن ساعده) الأوسي، و(معن بن عدي) الخزرجي، وهما يتعاطفان مع المهاجرين، في مبايعة (أبي بكر).
- مشهد (أسيد بن حضير) الأوسي، وهو يدعو إلى مبايعة (أبي بكر)، لأن استلام السلطة مدينياً، يعني توتير العلاقات بين الأوس والخزرج. فالأفضل هو أن تكون الخلافة قريشية.
- مشهد (أبي سفيان) وهو ينادي (علياً) الهاشمي بضرورة إعلان نفسه خليفة، في مواجهة (أبي بكر) التميمي..
- مشهد (علي) وهو يسعى جاهداً، إلى الإعلان عن عدم رضاه لعملية البيعة.

تلك هي مشاهد، تتداخل في لوحة حركية واحدة، كبيرة، تظهر عنف الصراع المكشوف والخفي بين الأطراف المختلفة: المكيين والمدينيين، هذا الصراع الذي يستند إلى أرضية تاريخية عصبية البنية، ومجال تاريخي، محوره هذه الأرضية، يشعُّ بمؤثراته على التاريخ اللاحق بعهوده المختلفة، حتى كتابة هذه الكلمة!

ومن يتمعن في ما كتبه الدكتور «محمد التيجاني السماوي» الذي يدرس في جامعة السوربون «باريس» مظهراً تشيعه الواضح لعلي، تبرز أمامه بصورة جلية عقلية التخاصم التي انبنى وينبني عليها التاريخ العربي ـ الإسلامي، إذ يوضح لنا لماذا انقسمت الأمة الإسلامية بعد وفاة الرسول إلى سنّة وشيعة:

> (إذا رجعنا لتحليل الأسباب وكشف الأستار حسب المصادر التاريخية الموثوقة لوجدنا أن هذا التقسيم ظهر عقيب وفاة الرسول(ص) مباشرة وبدون فصل، إذ إن الأمر استتب لأبي بكر باعتلائه منصة الخلافة وأيّدته الأغلبية الساحقة من الصحابة، وعارضه علي بن أبي طالب وبنو هاشم وقلة قليلة من الصحابة الذين كانوا في أغلبهم من الموالي)[١٧].

والذي يدفعنا إلى طرح هذا السؤال مباشرة، هو: كيف أيّدت (أبا بكر) أغلبية الصحابة، ويعتبر ذلك مثيراً للسخط؟ أليس يعني ذلك، وفق منطقه، وإذا حللناه، أن ما تمَّ، كان مشروعاً، ولصالح (أبي بكر)؟

لكن الذي يريد الكاتب قوله، هو أن الذين عارضوا البيعة، اعتبروا «خارجيين»، ومرفوضين من قبل السلطة!

تُرى إلامَ استند كل طرف في تقديم نفسه ممثلاً شرعياً للخلافة؟

١ ـ نلاحظ أولاً أن الأنصار الذين تحلقوا حول (سعد بن عبادة) لمبايعته خليفة على المسلمين، كانوا ينطلقون من دعوى أنهم آووا المهاجرين، ولهم الحق في الخلافة قبل سواهم. كما في قول أحدهم:

(أما بعد، فنحن الأنصار وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر قريش رهط بيننا، وقد دُفَّت إلينا (أي سارت إلينا جماعة سيراً ليس بالشديد) من قومكم دافة).

فاستثار (عمر) ولكن (أبا بكر) كان يتميز برباطة جأش واضحة، عندما أوقفه، وقال:

(أما بعد يا معشر الأنصار، فإنكم لا تذكرون منكم فضلاً إلاّ وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلاّ لهذا الحي من قريش، وهم أوسط العرب داراً ونسباً... الخ)(١٨).

وفي رواية أخرى، يمدح فيها (أبو بكر) الأنصار. لكنه يذكّر (سعداً) قائلاً بعد ذلك:

(ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تَبَعٌ لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم..)(١٩).

لكن الذي يكشفه لنا المشهد الحركي للحدث هنا، هو أن القضية هي أبعد من حدود الخلافة، من خلال ما قام به الأنصار من مؤازرة للمهاجرين، وإن كانت ترتبط بها. الأنصار (كما رأينا سابقاً)، أرادوا تأكيد وجودهم في مواجهة القريشيين. كيف لا، وقد كانوا سابقاً تابعين لهم اقتصادياً، أو كانوا يتحركون في ظلهم بشكل واضح. وقد ازداد الخوف على مستقبلهم بعد انخراطهم في الإسلام، ومساندتهم للمهاجرين، لأنهم أدركوا أكثر من سواهم طبيعة هذه العلاقة التاريخية بين أهل مكة، وأهل المدينة، على الصعد كافة. وكانوا يتميزون ببصيرة نافذة تجاه مستقبلهم، انطلاقاً من الأدوار العظمى في بداية الإسلام، وهم شكلوا بالفعل كتيبة الإسلام، وواجهوا عتاة القريشيين في الصميم. ولولاهم لما قرأنا التاريخ الإسلامي ـ على الأقل ـ بالشكل الذي يعرف به وفيه الآن. وقد حاول القريشيون الانتقام منهم بعد غزوة (بدر)، وقد فعلوا ذلك. وبعد غزوة (الفتح)، أصبحت المدينة عاصمة للدولة الإسلامية، ثم أصبح الأنصار بعد ذلك، قلة في مدينتهم، بسبب انخراط «أفواج» من قريش والقبائل العربية في الإسلام. ولعل موقف (معاوية بن أبي سفيان) السلبي والمعادي للمدينة وأهلها من الأنصار، أكد هذه العلاقة المتوترة. وخوف الأنصار الذين أرادوا مبايعة (سعد)، من طغيان قريشي مستقبلي، كان ينبع من هذه العلاقة، وهذا ما جرى لاحقاً(٢٠). وبشكل أخص، عندما نعلم كيف تعرّض (سعد بن عبادة) لعنف قريشي (من قبل عمر، في الدرجة

الأولى) في مروية طبرية. وأنه قتل بعد ذلك في الشام، كما تذكر رواية أخرى، يوردها المسعودي[٢١].

وهذا يعني أن عقلية التخاصم هنا تتغذى على وبتاريخ معروف وسائد في المنطقة. إنه تاريخ العنف الصامت الذي كان المدينيون «اليثربيون» يعيشونه تجاه أهل مكة، بسبب الأرستقراطية القريشية وسيادتها على المنطقة، والعنف الذي تشعب في نفوسهم، لأنهم كانوا يشعرون بدونيتهم باستمرار. ومحاولة (سعد بن عبادة) كانت فرصة للتحرر من هذه السيطرة. والارتقاء إلى مستوى القريشيين، على الأقل. فمن المؤكد أن صورة التاريخ، من هذا النوع لا يمكن لها أن تفقد حيويتها، بل تثقل على الذاكرة الجمعية نفسها. أي أن (سعداً) ومن معه، كانوا يعيشون هذا العنف، وذلك التواصل (التخاصمي) مع القريشيين، ويقدرون - سلفاً - كيف يفكرون هم أنفسهم تجاههم، وفيهم، كأبناء لتاريخ قريب لـ (خانتِهم) الانتمائية، بكل دلالاتها الحافة (المدينة) التابعة لهم، وأن ذكر الأنصار لدورهم في الإسلام، لم يكن سوى محاولة (دعائية)، رغم أهميته، لاستقطاب الآخرين. وهذا ما تنبّه له القريشيون مباشرة، وواجهوهم بمنطق يوازي منطقهم، ولكنه أقوى دلالة، وأكثر تأثيراً، عند ذكرهم لحديث (الأئمة من قريش)، لتكون السيادة لهم.

٢ - وماذا عن الذين تعاطفوا مع المهاجرين في عملية البيعة، وهم من الأنصار كذلك؟ لماذا تركوا (سعداً) يا ترى؟ لقد تركوا (سعداً) لأنه أنصاري، خزرجي بالتحديد. وتفسير ذلك، هو ذلك الماضي التناحري الذي كان يميز حياة أهل المدينة أنفسهم. وهذا يعني أن أولئك الذين انضموا إلى المهاجرين، كانوا يحاولون الهروب من ماضيهم ذاك، والالتجاء إلى حاضر، إلى تاريخ جديد، يقيهم صراعات الماضي الدامية من جهة، وإلى مستقبلهم يستقرون فيه من جهة ثانية!

إنها مسألة توازنات قبلية إذاً. أي أن الأنصار الذين بايعوا (أبا بكر)، ما كانوا ينطلقون من رغبة ذاتية محضة، يفضلون فيها (المكي) على (المديني) (أي أبو بكر على سعد)، إنما كانوا يفكرون في الرهانات السياسية، والمآلات الواقعية التي يمكن أن ينتهوا إليها، إذا لم يقفوا مع (أبي بكر). فالحضور القبلي كان يحرك تفكيرهم. وعقلية التخاصم، كانت تشكل مخيلتهم الجماعية، تلك المخيلة التي كان الماضي التصارعي يغذيها، وكان هناك بالمقابل ما يؤثر فيها، ليجعلها مخيلة خصبة، تتوجه نحو المستقبل. ثمة محور أساسي يبرز فيها، هو محور الإسلام، وثمة علامة فارقة لهذا المحور، هي فكرة وحدة الجماعة الإسلامية التي تضع حداً للحضور القبلي، وتأثيره في الجماعات الموجودة. ومفهوم (الفتنة) يشير إلى ذلك، فقد استخدمه الأنصار الذين كانوا يعيشون خوف الماضي، وذلك عندما قالوا إثر وفاة الرسول (والله لوددنا أنَّا متنا قبله، إنّا نخشى أن نفتتن بعده)، إلى جانب آخرين من المهاجرين[٢٢].

ويبدو أن هؤلاء كانوا مخلصين أكثر للإسلام، ليس بمعنى التطهر من (آثام الماضي، في أبعادها القبلية التناحرية، إنما بمعنى الإيمان في أن الإسلام سوف يخلصهم من (فتن) الماضي من جهة، وأن المهاجرين الذين احتموا بهم في شخص (أبي بكر) أولاً، سيكونون لهم بمثابة عالم الخلاص من ذلك الماضي من جهة ثانية.

وهذا يعني أنهم ـ ضمنياً ـ كانوا يدركون، وبدقة ما معنى انضمامهم المباشر إلى المهاجرين المبايعين لـ (أبي بكر)، وما معنى تركهم لـ (سعد) وجماعته الذين حاولوا أن يقبلوا بخلافة قريشية، على مضض، ولكنْ تكون لهم مشاركة في سلطة الخلافة، كما في قول (سعد) في النهاية، مخاطباً (أبا بكر):

(صدقتَ، فنحن الوزراء، وأنتم الأمراء)[٢٣].

لكن الذي حصل هو أن ما كان يفكر فيه خائفاً منه (سعد) دون أن يبوح به، قد تحقق. أي أن عقلية التخاصم بين المهاجرين والأنصار أكدت أن العصبية القبلية لم يمحها الإسلام. وأن ما لحق بالمدينة وبأهلها، وخاصة على يد (معاوية) كان تعبيراً عن المركزية القريشية. وكان (سعد) يفكر في هذه المركزية، ومآلاتها السياسية، وما يمكن أن تحدثه من تأثير مدمر في المدينة. ولهذا كانت محاولته المفاجئة بدورها، إثر وفاة النبي مباشرة، بطرح نفسه خليفة.

ولا نعتقد أنه كان (متصلباً) في موقفه هذا، كما يقول الدكتور (إبراهيم بيضون)[٢٤]، أو كان سلوك الأنصار الذين أرادوا لأنفسهم البيعة (انفصالياً) كما يذهب في ذلك الدكتور (هشام جعيط). إنها قراءة تتم في ضوء الأحداث، ولصالح ما كان وصار سائداً لاحقاً، وليس تفكيكاً لعقلية التخاصم التي جسدت العلامة الفارقة لذلك التاريخ، وفيما بعد. أي أن سلوك (الأنصار) كان تعبيراً عن خوف مما سيلي وفاة الرسول. وإذا كان في هذا السلوك المفاجىء ما يلفت النظر، فليس روح الانتهازية هي التي تسمه، إنما روح البحث عن خلاص معين، لأن شبح الماضي كان يخيم في أذهانهم ـ رغم أنه (أي هذا السلوك)، لم يكن مثالياً (إسلامياً) صحيحاً تماماً. ولكنه في حقيقته كان تعبيراً عن واقع كان الأنصار يتخوفون من حركيته الاجتماعية من جهة، ويحاولون بالتالي وضع حدٍّ له من جهة ثانية. والذي حصل لاحقاً، هو أن صورة المدينة بقيت محمولة بعلامتها الماضية في أذهان عتاة القريشيين (من بني أمية خاصة)، هي صورة تبعيتها لمكة، باعتبارها المركز (المتروبول). ولعل الذين حاولوا ويحاولون تبرير البيعة لـ (أبي بكر)، إنما انطلقوا وينطلقون، بوعي منهم أو بدون وعي من خاصية مميزة، هي أنها مدينة الرسول وصحابته الكبار من جهة، وأن القوة مهما كانت طبيعتها تستقطب الأنظار والنفوس من جهة ثانية.

٣ ـ كيف يمكننا تقييم ما قام به (أبو بكر) و(عمر)، في علاقتهما مع الأنصار، وفرض (عمر) (أبا بكر) خليفة على المسلمين؟

إن أول ما يمكن قوله هنا، هو أنه لولا (عمر) لما كان (أبو بكر) خليفة. إن قوة (عمر) هي التي دفعت (أبا بكر) إلى السلطة! فقد كان لـ (عمر) حضور قوي في الإسلام. وكان هناك من يهابه ـ كما يذكر ذلك معظم الكتب التاريخية التي تؤرخ للإسلام[٢٥]. والمتمعن في حيثيات مشهد البيعة، يجد بسهولة صلابة وشدة (عمر) في مواجهة الآخرين، ممن حاولوا شق طريق الإسلام، يرفضه هو كما رأينا في محاولاته المتكررة الإساءة إلى (سعد بن عبادة)، حتى أدى ذلك إلى قتله، وعنفه الموجه ضد (علي) ومن أيده، ومواجهته للأنصار المؤيدين لـ (سعد) ببيعة (أبي بكر).. الخ.

لقد كان (عمر) يريد أن يبايع (أبا بكر) ليخلفه هو. وقد كان ذكياً مدركاً لحركية الصراع القبائلية. أي أنه كان يدرك مدى نفوذ (بني أمية) من جهة، وقوة (بني هاشم) في شخص (علي) من جهة أخرى، ولو أن الخلافة ذهبت إلى أي منهما لما رأيناه خليفة لاحقاً، وهو من (بني عدي)، و(أبو بكر) من (بني تميم) الأقل حضوراً قبلياً، كقيمة بين القريشيين. كانت قوته التي أرهب بها الآخرين هي سلاحه الماضي. وكان يراهن على تراث (أبي بكر) العزيز على الكثيرين من المسلمين، لأنه كان صديق النبي (محمد)، ولهذا بادر فوراً إلى استثماره، فأعلن مبايعته. ولم يكن (أبو بكر) بعيداً عن هذا التصور. ولكنه ـ وكما يبدو في سياق تطور الأحداث ـ أكثر مرونة وذكاء، ودراية للأمور وتخطيطاً لها، وقدرة على المناقشة واكتساب ود الآخرين في حالات الصراع، كما رأينا في مشهد (بيعة السقيفة). ولعل ما ذكر من أحاديث نبوية عن أفضلية (أبي بكر وعمر) في الإسلام، لا يرجّح أحقية (أبي بكر) في الخلافة، لأن ليس هناك ما ينص على ذلك دينياً. وهو نفسه قال إثر البيعة:

(لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله)[٢٦].

فهذه الأحاديث، وما أكثرها، تذكر غالباً لبيان قيمتها، وهي ذكرت كثيراً لاحقاً، لتأكيد مشروعية بيعة (أبي بكر) أولاً، ومن ثم مصداقية (عمر) خليفة، وقد رشحه (أبو بكر)[٢٧]!

فمن السهل ذكر حديث آخر للنبي (محمد) مضاد لما قيل عن أن (الأئمة من قريش)، وهو (اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة)[٢٨]. و(عمر بن الخطاب) نفسه يذكر في مكان آخر، حول ذلك بقوله (لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته أو لما دخلتني فيه الظنة)، ونجد (ابن خلدون) يحاول تفسير قول الأخير، من موقع تأكيد العصبية، ولا يخفي تأكيده الآخر، وهو أن أفضل التاريخ، هو التاريخ الذي تمّ كما نقرأ عنه، أي أنه يمارس قراءة تبريرية للتاريخ العربي ـ الإسلامي (وهو أيضاً ـ أي قول عمر ـ لا يفيد ذلك لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة وأيضاً فمولى القوم منهم وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش)[٢٩].

هكذا تبرز عقلية التخاصم فاعلة فعلها، وناسجة أدواتها المعرفية والتبريرية، في صناعة

الأحداث، وتوجيهها. ومن جهة أخرى، فإن موضوعة (الفتنة)، هذه الكلمة التي استعملها كل من حاول تبرير بيعة (أبي بكر) ومستنداً إلى أحاديث للنبي (محمد) حول ضرورة تجنبها، وقبل كل شيء إلى الآيات القرآنية التي تؤكد على البعد التدميري. إن هذه الموضوعة، لا تخلو من ذرائعية واضحة، في هذا المجال بالتحديد، إذا علمنا أن هناك ما يشير إلى أن (أمة محمد) لا يمكن للفتنة أن تؤثر فيها. كما في حديثه (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[٣٠]. ومن المعلوم أن هناك ما جاء في الأثر، وهو (أن رسول الله سأل ربه أن لا يسلط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك، وسأله أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فلم يجبه)[٣١]، وهذا ما يؤكد أن ما جرى، كان ينبع من عقلية التخاصم المذكورة.

٤ ـ كيف يمكننا البحث في عقلية التخاصم المجسّدة لموقف (علي) من بيعة السقيفة؟

كما قلنا سابقاً، نجد أن معظم المرويات التاريخية الإسلامية، تحاول التطرق إلى الأحداث التي وقعت غالباً، من موقع التفسير والتبرير. ونجد بالمقابل أن هناك ما يشير إلى أن هذه الأحداث لم تجر، كما أرادها الله، وإنما من داخل عقلية التخاصم التي تشكل الحقيقة الجامعة للدولة العربية ـ الإسلامية، ولما وقع فيها من أحداث.

فإذا رجعنا إلى موقع (علي) من البيعة، وهل قرّب منها، أو عن الخلافة، لأن هناك من يتقدم عليه بالفضل، أم كان هناك حركية السلطة التي توجه النفوس والأذهان، فسوف نجد أن هناك أكثر من حديث نبوي يذكر، أو يقال، يؤكد أحقيّة (علي) في الخلافة. ومن هذه الأحاديث (من كنت مولاه فعلي مولاه)، وكذلك (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه)، وأخيراً وليس آخراً، (إن الله أمرني بحب أربعة، وأخبرني أنه يحبهم، قيل: يا رسول الله تسمّهم لنا، قال: علي منهم ـ يقول ثلاثاً ـ وأبو ذر، والمقداد، وسلمان...)[٣٢].. الخ.

وهنا نسأل: كيف نقيم شخصية (علي) من خلال هذه الأحاديث، والتي لا تُنكر أهميتها، إذا ذكرنا، مثلاً، ذلك الحديث الآخر الذي يُفضّل فيه (عمر) على البقية، وبإطلاق (من أبغض عمر فقد أبغضني، ومن أحب عمر فقد أحبني، وإن الله باهى بالناس عشية عرفة عامة وباهى بعمر خاصته، وإنه لم يبعث الله نبياً إلاّ كان في أمته مُحدَّث، وإن يكن في أمتي منهم أحد فهو عمر، قالوا: يا رسول الله كيف محدث؟

قال: تتكلم الملائكة على لسانه)[٣٣]؟.. ألا نجد أنفسنا في حالة تناقض، أم أن عقلية التخاصم هي التي توجه الأحداث، وتفعل فعلها فيها؟

ما نعتقده هو أن ليس بإمكان أي كان الادعاء أن هناك أولوية لشخص على آخر، بالنسبة لـ (الخلفاء الراشدين) إذا انطلق من الأحاديث النبوية وحدها. فلكل منهم، وضعت أو

ذكرت طائفة من الأحاديث أو المواقف الداعمة، تلك التي تراهن على مصداقية خلافتهم، وعلى أفضلية شخص على سواه!

إن السلطة هي التي تختار كتبتها، وبوسعها ـ من خلال جهازها الإعلامي والتربوي والتوجيهي ـ صناعة المواقف، الداعمة لما تريد، وإيجاد الألسن التي تصيغ ما يدعم هذا الحدث أو ذاك. وكل خليفة، كان ينطق من هذا الموقع، دون أن يعني ذلك تساويهم في أقوالهم وأفعالهم، إنما وجدت نقاط مشتركة، وحدتهم معاً!

فـ (علي) حاول أن يواجه ما تمَّ، ولكن يبدو أن البيعة تمت، والصفقة (وقّع عليها) ـ إن جاز التعبير ـ ولم يعد بإمكان (علي) تغيير ما تمَّ. فقد كان يحسب حساب النتائج، وكان يدرك عواقب الإقدام على الطعن المباشر في البيعة. ومن جهة أخرى، لقد وجد نفسه في مواجهة من كان قريباً من رسول الله، عزيزاً عليه في حياته (أي أبو بكر)، لقد كان مسالماً من جهة، وكان يدرك أنه من الممكن استلام السلطة قريباًمن جهة أخرى، وهذا ما تمَّ له، ولكن بشكل متأخر، لم يستطع هو نفسه فرض نفسه على (الجميع)، وفي ظروف عمّت فيها الفوضى، والصراعات الدامية، إثر اغتيال (عثمان بن عفان). نعم كان يفكر استراتيجياً، في الوقت الذي كان هناك من يحاول الالتفاف على تفكيره (معاوية وجماعته). إن عقلية التخاصم في لعبة التصارع هذه، تقوم على أكثر من علاقة: واضحة وخفية، ومموهة. فـ (علي) كان في حسابات من خطط للسلطة، ولكن للإطاحة به، وليس لدعمه، كما لجأ إلى ذلك (معاوية)، ومن حاول الاستفادة من (قميص عثمان)، والمتاجرة بدمه[٣٤]... الخ.

ويبدو أن (علياً) كان ينقصه العنف: العنف المنظم، والعنف المراوغ، الذي يعلّي به نجمه.

٥ ـ وماذا عن الذين وقفوا في وجه (أبي بكر)، وخاصة من جماعة (أبي سفيان)؟ وما طبيعة عقلية التخاصم التي انطلق منها هؤلاء؟ وهل كان سكوتهم على مضض، تمهيدا لمستقبل يفيدهم؟

لقد كان الأمويون يتخوفون من (أبي بكر) و(عمر)، فقد كانا صارمين في تطبيق شريعة الإسلام، وخاصة الثاني.

ولهذا كانوا يتصورون أن أيّاً منهما عندما يستلم الخلافة، فإنه سيحاصرهم، ويحد من نشاطهم. فالروح الأرستقراطية كانت تحركهم. ولهذا وجد (أبو سفيان)، وهو الذي كان من أعداء الرسول والإسلام الألداء، في (علي) الفرصة سانحة بدفعه إلى السلطة. لأن شخصية (علي) هي أكثر مرونة في التعامل، ولأن (علياً) هو أكثر قرباً منهم من حيث النسب! وقد كان الرهان على (علي) نابعاً من إمكانية تجنب الأذى، الذي يتوقع إيقاعه في (بني أمية) من قبل أشخاص آخرين (ما عدا علي)، وإمكانية التمتع بحياة أكثر نشاطاً، فيما

لو استلم (علي) السلطة. ولكن (علياً) لم يرضخ لـ (أبي سفيان)، ولا العباس معه. ولهذا كانا أذلّين عنده، كما جاء في الشعر الذي أنشده:

ولن يقيم على خسف يُراد به ... إلاّ الأذلاّن عَيرُ الحي والوَتِدُ
هذا على الخسف معكوس برُمته ... وذا يُشَجُّ فلا يبكي له أحد[٣٥]

نعم لقد كان الخوف على المصالح، هو الذي كان يثيرهم. وقد بدت عقلية التخاصم التي كانوا يمتلكونها، وهي عقلية بلورتها التجارب، وهذّبتها، بدت هذه العقلية عند (بني أمية) استراتيجية إلى أبعد الحدود، كما تجلى ذلك أثناء خلافة (عثمان) الأموي، ومن جاء بعده، من الخلفاء الأمويين، في عصر (الأمويين). تلك العقلية التي كانت قادرة (ونجحت في ذلك) على قراءة عقلية خصومها، وكيفية الالتفاف عليها. وإذا حاولنا رصد هذه العقلية، فسوف نجد أنفسنا في مواجهة واقع تساهم في خلقه قوى مختلفة، على الصعيد الاجتماعي، لا تخفي البعد السياسي داخلها، أو سمة الغلبة في مختلف مراحلها[٣٦].

ولعل ذلك يسمح لنا بالتفكير في جوانب كثيرة في التاريخ العربي ـ الإسلامي، عُتِّم عليها، لأسباب تتعلق بحقيقة السلطة ذاتها، تلك التي تمنح مشروعية دينية ودنيوية (لاهوتية وناسوتية) لنفسها، وخاصة في نهايات عصر الرسول، وما جرى بعد ذلك[٣٧]، من أمور تتعلق بجوهر السلطة، والقوى المتصارعة (المتخاصمة) عليها. وهذه العقلية المذكورة، تذكرنا تماماً ـ مع اختلاف في الأسماء، وطبيعة المواقع ـ بما يجري من صراعات خفية، تقوم بها السلطة الاجتماعية الأقوى، من بعثرة للقوى التي تظهر مضادة لها، وجمع لتلك التي تدعمها، وبالنسبة للأحزاب والحركات التي تتصارع فيما بينها، وتجري فيما بينها رهانات على السلطة، وانطلاقاً من عقلية التخاصم تحديداً!

الهوامش:

(*) الشهرستاني، في: **الملل والنحل**.
(١) الطبري، **تاريخ الطبري**، المعروف بـ **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، دون ذكر تاريخ الطبع، الجزء الثالث، ص ٢٠٠.
(٢) كما تذكر: فاطمة المرنيسي في كتابها: **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠، ص ٥٢، معتمدة على «الطبري» ـ في كتابه: **محمد خاتم الأنبياء**، ص ٣٥٢.
(٣) الطبري، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٤) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٥) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٦) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٧) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٨) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، دون ذكر تاريخ النشر، المجلد الثاني، ص ٣٠٨.

(٩) انظر حول ذلك بالتفصيل، ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، المجلد الأول، دار الهدى الوطنية، بيروت، دون ذكر تاريخ النشر، ص ١٢٢ ـ ١٣٥.

(١٠) انظر: **الملل والنحل**، بهامش: الفصل في الملل والأهواء والنحل، المجلد الأول، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١١) انظر حول ذلك السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تقديم: عبد الله مسعود، دار القلم العربي، حلب، طبعة ١٩٩٣، ص ٨٤ ـ ٨٨.

(١٢) انظر: **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٥١.

(١٣) كما يذكر الدكتور إبراهيم بيضون، في كتابه: **الأنصار والرسول**، ص ٥٧.

(١٤) عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم ـ دراسة ووثائق**، بقلم د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

(١٥) انظر حول ذلك، حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ٣٥١ وما بعد.

(١٦) راجع ذلك ما يذكره الدكتور، إبراهيم بيضون، المصدر نفسه، ص ٢٩ وما بعد.

(١٧) السماوي، د. محمد التيجاني، **الشيعة هم أهل السنّة**، مؤسسة الفجر، لندن، شمس المشرق، بيروت، دون ذكر تاريخ النشر، ص ٢٤، والعنوان لا يخفي الدلالة الفكرية لمقصد الكاتب.

(١٨) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، الجزء الثالث، ص ٢٠٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢٠) انظر حول ذلك ما يذكره الدكتور، إبراهيم بيضون، بالتفصيل، في: المصدر نفسه، الصفحات (٢٣ ـ ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٤٤ ـ ٥٣ ـ ٦٢ ـ ٦٤ الخ).

(٢١) المسعودي: **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٣٠٨.
وقد أكّد «هادي العلوي»، على أنه أغتيل بتدبير من (عمر بن الخطاب)، وأن الباحث عليه هو إصراره على الإقرار بخلافة قريش وإباؤه أن يبايع للخليفتين ... الخ، انظر حول ذلك في كتابه: **الاغتيال السياسي في الإسلام**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط ١، ١٩٨٧، ص ٤٤.

(٢٢) انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، وقارن بين مناقب قريش ومثالبها في: **صحيح البخاري**، ج٤، ص ٢١٧ ـ ٢١٩، و٢٤٢، ومناقب المهاجرين والأنصار وتصارعهم في: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٣، ج ٥، ص ٣ ـ ٣٧، وص ٣٧ ـ ٤٢.

(٢٤) انظر حول ذلك: **الأنصار والرسول**، ص ٥٦ وهو يُعتبر من بين الذين تطرقوا إلى علاقة الأنصار بالمهاجرين، في أبعادها المختلفة، أكثر من حللوا هذه العلاقة في أبعادها المذكورة، وانظر حول ذلك: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة** لـ «خليل عبد الكريم»، ٣ أجزاء، دار سينا، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧، السفر الأول مثلاً ـ عن (محمد والصحابة) فيما يخص «عمر» ص ٦٤ ـ ٦٩.

(٢٥) انظر حول ذلك: **مختصر سيرة ابن كثير**، ابن كثير، **اختصار** محمد علي قطب، دار المسيرة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٩٦، **وتاريخ عمر بن الخطاب**، ابن الجوزي، تحقيق أحمد شوحان، مطبعة الفوال، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٠ ـ ٢٨.

(٢٦) كما يذكر «ابن خلدون»، في المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٧) الأحاديث كثيرة، ويمكن الرجوع حول ذلك إلى **الجامع الصغير**، المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ١٦٩ ـ ١٩٧٠، وتاريخ الخلفاء، لـ «السيوطي»، ص ٧٩ وما بعد، **وتاريخ عمر بن الخطاب**، «ابن الجوزي»، ص ٤٦ وما بعد... الخ.

(٢٨) **الجامع الصغير**، ص ١٣٤.
(٢٩) انظر في ذلك، **مقدمته**، ص ١٥٣.
(٣٠) انظر مقال (دوروتيا كرافولسكي): «أهل السنة والجماعة: العقيدة السنّية من خلال المصادر» في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٩، ربيع ١٩٩٣، ص ٦٦.
(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها، وهو يذكر بحديث آخر يؤكد هذا الجانب من عقلية التخاصم، وهو (أمتي هذه أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، إنما عذابها في الدنيا: الفتن، والزلازل، والقتل، والبلايا) في: **الجامع الصغير**، الجزء الأول، ص ٢١٦، وما احتواه التاريخ العربي ـ الإسلامي، من صراعات، يثبت ذلك، بل إن ما يجري في وقتنا الراهن، يوضح لنا كيف يذيق بعضهم بأس بعض هنا وهناك، وعلى أعلى المستويات، وفي أدناها كذلك، فعقلية التخاصم لم تزل «شغالة»!
(٣٢) راجع «السيوطي» في: **تاريخ الخلفاء**، ص ١٧١.
وانظر حول ذلك «د. محمد التيجاني السماوي» في: **الشيعة هم أهل السنّة**، ص ٨٢ وما بعد.
(٣٣) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، ص ١٢٩.
(٣٤) انظر حول ذلك، ما كتبه الدكتور «هشام جعيط»، في كتابه: **الفتنة**، ص ١٢٣، وما بعد.
(٣٥) الطبري، في المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(٣٦) وهنا نجد أنفسنا مع (علي عبد الرازق)، حين يقول: (لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلاّ اقترن بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة التي تظله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه)، انظر في: **الإسلام وأصول الحكم**، ص ١٣٩.
(٣٧) اذكر هنا ذلك المشهد الذي يضم النبي (محمد) وهو مريض، وفيما رواه محمد بن إسماعيل بإسناده عن عبد الله بن عباس قال: لما اشتد بالنبي (ص) مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي. فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فقال النبي عليه السلام: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع.
قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله...
نقلاً عن «الشهرستاني» في: **الملل والنِحل**، المصدر نفسه، ص ٢٠.
إن هذا الحديث يوضح لنا أن الرسول كان حريصاً على مستقبل المسلمين. وهذا الحرص هو الذي دفعه إلى الإقدام على خطوة كهذه، وهو في لحظاته الأخيرة. وأن (عمر) كان يتخوف من أن يحدد الرسول ما لا يشتهيه، ولهذا حاول تجنيبه كتابة ما يهم أمر المسلمين مستقبلاً.
وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما الذي دفع (عمر) إلى أن يقوم بمثل هذا الإجراء الذي لم يخل من عنف؟ ولعل رد فعل النبي (محمد) كان ينبع من تفكيره في النتائج المترتبة على: «كتابه»، وما يمكن أن يخلقه أو يثيره هذا الكتاب من إشكالات: تتعلق بالسلطة، وكيفية تنظيم شؤون المسلمين. نعم إن عقلية التخاصم تبرز هنا بدورها بشكل واضح، وإن لم تكشف عن حقيقتها بشكل واضح!

٣

تنمية عقلية التخاصم

(وخرج عثمان على أثره (على أثر علي)، فجلس على المنبر، فقال:

أما بعد، فإن لكل شيء آفة، ولكل أمر عاهة، وإن آفة هذه الأمة، وعاهة هذه النعمة، عيابون طعّانون، يرونكم ما تحبون، ويسرّون ما تكرهون، يقولون لكم وتقولون، أمثال النعام يتبعون أول ناعق، أحبُّ مواردها إليها البعيد، لا يشربون إلاّ نَغَصاً ولا يَردون إلاّ عكراً، لا يقوم لهم رائد، وقد أعيتهم الأمور، وتعذرت عليهم المكاسب. ألاَ فقد والله عبتم علي بما أقررتم لابن الخطاب بمثله، ولكنه وطئكم برجله، وضربهم بيده، وقمعكم بلسانه، فدِنتم له على ما أحببتم أو كرهتم، ولِنتُ لكم، وأوطأتُ لكم كتفي، وكففتُ يدي ولساني عنكم، فأجترأتم عليَّ...)(*)

عن تنامي رأسمال عقلية التخاصم:

لقد قلنا في الصفحات السابقة، كيف تشكلت عقلية التخاصم، من خلال الصراعات التي ارتبطت برغبات مختلفة. هي عقلية لها نسب موغل في القدم. كلما تقدم بها الزمن، تنامى رأسمالها، وتراكم ميراثها القديم الذي يساهم في تعزيزها، وتقوية سلطتها. السلطة التي تتجذر في قلب الواقع الاجتماعي.

وإذا كانت هذه العقلية قد تبدلت معالمها الثقافية والاجتماعية والسياسية، على أكثر من صعيد، مع مجيء الإسلام، فإن ما يلفت النظر في هذه العقلية، هو أنها اكتسبت عناصر جديدة، تلاءمت مع مستجدات الواقع الجديد وذلك من خلال أوامر ونواهي الإسلام ذاته، وانطلاقاً من تشيعات المسلمين، واصطراعهم فيما بينهم، حيث تجلى الدين من خلال نصوصه الكبرى (القرآن خاصة) فاعلاً في تسيير وتغذية وتعديل وتوليف الصراعات المختلفة.

ف (الكافرون والمؤمنون، والمنافقون والصادقون، وأهل الجنة وأهل النار، والتقاة والعصاة... الخ) كلمات لها دلالاتها القيمية والاجتماعية، استأثرت باهتمام كل من عاش على أرض الإسلام، حتى أهل الذمة أدخلوا في هذه التصنيفات، بحسب توافقهم مع رسالة الإسلام، وتجاوبهم مع الأوامر والنواهي المتمثلة فيما يمثله.

وقد رأينا ساحة الرهانات الكبرى والدامية، والعنيفة في العمق، تلك التي برزت عقب وفاة النبي (محمد)، وخاصة في بيعة السقيفة، وما ترتب على ذلك من نتائج والتباسات وضع، مسَّت الشريعة الإسلامية، وأظهرت لنا ذلك التوافق الصعب، إن لم يكن المستحيل بين ما هو إسلامي (نصي نظري)، وما هو واقعي، ليس التعامل معه سهلاً. فمن جهة كان الواقع هو المحك لكل نص ديني (قرآني قبل كل شيء، ف نبوي)، وكان هو الذي يحدد مسار ودلالات هذه السلطة المرجعية الدينية النظرية، ومآلاتها، وكيف يمكن توجيه المخيلة أو الذاكرة الجمعية لعموم المسلمين، بما يتوافق مع رغبات الحاكم الأيديولوجية. ومن جهة ثانية كان هذا النص يتجاوب مع كل الرغبات المتصارعة في الواقع، ويستجيب لنداءاتها، لأنه في أساسه كان نصاً يقوم ويعوم على بلاغيات ورموز، أجتهد في تفسيرها وتأويلها، وفهم معانيها، والانطلاق منها، من قبل كل طرف، نظراً للقيمة القدسية التي أعطيت له. ووجدت محاولات كثيرة لإلحاق النص بالواقع، و(النفخ) فيه، لتأكيد مصداقية واقعة معينة، اختلف عليها من قبل المسملين، فكان هناك محاولات اجتهادية تخص النص (القرآني خاصة)، لبيان (جغرافيته) ومكوناتها الدلالية، ولخلق قاعدة نظرية أكثر مرونة واتساعاً، يمكن الاحتماء بها، في مواجهة مشكلات مستمرة يطرحها الواقع المتغير[1].

فعقلية التخاصم، هي عقلية الواقع في تنوع وقائعه، وهي عقلية العقل في اختلاف مراميه الذهنية، وفي تجدد وتحول وتغيّر وتحور مواضيعه، واستعادة ما كان يُطرح سابقاً من مشكلات، ووضعها في خدمة ما كان يستجد من أمور طارئة، حيث الماضي يتداخل مع الحاضر. فالمحور الرئيس كان يشكل الفترة التي عاشها الرسول ونزل فيها القرآن، وتزايد المشاكل، وتشابكها، في عقلية التخاصم، وغنى دلالاتها، كان ينبع من بنية الواقع ذاته. ووفقاً لهذا التصور، فإننا عندما نحاول التطرق إلى (تنمية) عقلية التخاصم، فسعينا هو القبض ـ قدر المستطاع ـ على المفردات أو الأدوات المعرفية، والمسائل الجديدة التي أُضيفت إليها، وتفاعلت مع المعتبرة الأُصلية (المحورية)، وذلك من خلال نماذج تتداخل مع ما هو ماض، وتنفتح على اللاحق، ذات قيمة معرفية وتاريخية كبرى لنا.

١ ـ أبو ذر الغفاري، بين (معاوية) و(عثمان بن عفان):

يُذكر أن (أبا ذر الغفاري) هو من أوائل الذين أسلموا، وأول من صرخ بالإسلام، وأكثر من حاول مقاومة الغنى[2]. وهو الذي قال فيه النبي (محمد) القول المعروف (يرحم الله أبا ذر، يمشي وحده ويموت وحده ويبعث وحده)[3].

وإن دلَّ هذا على شيء، فإنما يؤكد صلابة موقفه، ورفضه للثراء المفسد لصاحبه. وهذا يعبر عن عقلية التخاصم التي تعي عالمها، وأي تصدع ينخر في بنيانه الاجتماعي والقيمي.

ولقد كان بدوياً من (كنانة)، وهذا يعني أنه كان مسكوناً بالاستقامة التي تكره الزيف والنفاق

في الحياة. ويمكن القول إن عقلية (أبي ذر) لو أردنا تحليلها، فسوف نجدها مطبوعة بالبراءة الصارمة، تلك التي تمنع على نفسها، وعلى الآخرين بالتالي اللجوء إلى الرياء، لتحقيق أهدافها، على حساب الآخرين!

ومن جهة أخرى، يمكن القول إن هذا الصحابي، في مواجهته للفساد الاجتماعي، وهو يبدو وحيداً، لا يمتلك قاعدة اجتماعية، ولا ينطلق من موقف راديكالي تحزبي. إنما ينطلق من قناعة ذاتية، تشكلت في حياته، يريد بها أن تكون عدته الأولى قبل كل شيء، في رفض كل ما يسيء إلى كرامة الإنسان وقيمته الإنسانية. نعم، وكما قال (جعيط) عنه (إنه صوت بسيط ومتشدد، لا يهتم إطلاقاً بالتنظير، لكنه يريد أن يكون دعوة حارة وملتهبة، صارمة وصادقة، إلى طريق المدينة القديمة، المؤمثلة)[٤].

لكن مثل هذه الدعوة، تشكل في أحيان كثيرة خطراً، على من تعنيهم، وتثير من يشكل (عدة الثورة). لأنها تبلور مفاهيمها في الواقع، ومن خلاله. ولهذا كانت خطورة (أبي ذر «جندب بن جناده») على (عثمان) ومن كان يؤازره من ولاته الموزعين في مختلف الأمصار الإسلامية ـ والذين تميزوا بثراء فاحش[٥]. ومما يجدر ذكره أولاً هنا، هو أن هؤلاء، مع (عثمان بن عفان)، كانت انطلاقتهم من المدينة، هذه التي أصبحت قاعدة القريشيين، وأصبح الأنصار (أبناء المدينة) منخرطين في لعبتهم، ومحكومين بهم، وأنه كان هناك عقلية واحدة تجمعهم، هي كيفية الإثراء، على حساب سواهم، بطرق مختلفة!

ويذكر (الطبري) معتمداً بداية على رواية يشكّل فيها (ابن السوداء اليهودي: عبد الله بن سبأ) عنصراً فاعلاً في تحريض (أبي ذر)، أو في إعلامه، بأن (معاوية)[٦] متسلط على مال المسلمين، وما سوى ذلك من الأقوال. (فأتاه (أبو ذر)، فقال: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله! قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره! قال: فلا تقله، قال: فإني لا أقول: إنه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين). ويدرك (أبو ذر) اللعبة التي يقوم بها (معاوية)، في جمعه للمال باسمه. فيقوم بالشام، وهو يقول:

> (يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء، بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار تكوَى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس).

وقد أدى ذلك إلى أن يكتب (معاوية) رسالة إلى (عثمان) الخليفة، يعلمه بما يقوم به (أبو ذر) من تحريض الناس. فكتب إليه (عثمان):

> (إن الفتنة قد أخرجت خطمها وعينيها، فلم يبق إلاّ أن تثب، فلا تنكأ القرْح، وجهّز أبا ذر إليّ، وابعث معه دليلاً وزوّده، وارفق به، وكفكف الناس ونفسك ما استطعت، فإنما تُمسك ما استمسكت).

ويتم له ما أراد. وعندما يقابل (عثمانَ) يسأله هذا (يا أبا ذر، ما لأهل الشام يشكون ذربك؟ فأخبره أنه لا ينبغي أن يقال: مال الله، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً. فقال: يا أبا ذر، عليَّ أن أقضي ما عليَّ، وآخذ ما على الرعية، ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعوهم إلى الاجتهاد والاقتصاد).

وهذه المواجهة تدفع (أبا ذر)إلى الاستئذان بالخروج. وهو يقول (فإن المدينة ليست لي بدار). ويذهب إلى (الربذة)، ولكنه كان يتردد أحياناً على المدينة، لمعرفة أخبارها. وقد (خرج إلى الربذة من قِبَل نفسه لما رأى عثمان لا ينزع له، وأخرج معاوية أهله من بعده، فخرجوا إليه ومعهم جراب بثقل يد الرجل)[٧].

وتظهر رواية (المسعودي) أكثر إثارة. حيث تبدو المواجهة بين (أبي ذر) و(معاوية) و(عثمان) أكثر سخونة. حيث يظهر (أبو ذر) واضحاً في موقفه، متصلباً. وقد أدى ذلك إلى أن يتخذ (عثمان) قراراً بإبعاده عنه ـ بقوله: وارِ عني وجهك، فقال: أسير إلى مكة، قال: لا والله، قال: فتمنعني من بيت ربي أعبده فيه حتى أموت؟ قال: إي والله، قال: فإلى الشام، قال: لا والله، قال: البصرة: قال: ولا والله، فاختر غير هذه البلدان، قال: لا والله ما اختار غير ما ذكرت لك، ولو تركتني في دار هجرتي ما أردت شيئاً من البلدان، فسيرني حيث شئت من البلاد، قال: فإني مسيرك إلى الربذة، قال: الله أكبر، صدق رسول الله(ص)، قد أخبرني ما أنا لاقٍ، قال عثمان: وما قال لك؟ قال: أخبرني بأني أمنع عن مكة والمدينة وأموت بالربذة، ويتولى مواراتي نفر ممن يردون من العراق نحو الحجاز...).

ويسير إلى هناك، ومعه (مروان)، حتى تلقاه (علي) ومعه جماعته ـ فاعترض مسيره ـ ويتواجه (علي) و(مروان)، ويُنقل خبر ذلك إلى (عثمان)، ويغضب (عثمان) على (علي) لأنه اعترض على أمره بخصوص (أبي ذر)، ويتواجه الطرفان، حيث كل منهما يقول ما يؤكد موقفه[٨]... الخ.

ما الذي يقدمه لنا هذا الحادث؟

أولاً: بخصوص مروية (الطبري)، يبدو أن (الطبري) تحاشى كل ما يتعلق بـ (أبي ذر). حيث ورد الخبر وكأنه طبيعي. بل يبدو موقف كل من (معاوية) و(عثمان) لافتاً للنظر، إيجابياً من بعض النواحي. هل كان (الطبري) لا يريد إظهار شخصية (أبي ذر) في بعدها الكفاحي، ذلك البعد الذي يبرز في صلابة الموقف، ومواجهة الواقع؟ أم تراه تجنب الواقعة المذكورة، لأكثر من سبب (سياسي ديني مثلاً؟)، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك عليه، من خلال ذكره لوقائع أخرى كانت أكثر سخونة ودراماتيكية. أتراه اكتفى بهذه المروية، لأنها كانت الوحيدة التي سمعها؟

ثانياً: بالنسبة لـ (المسعودي) الذي جاء بعد (الطبري) بأربعة عقود زمنية، لا يعلمنا كيف نقل هذا الحادث. فمروياته بدون إسناد. ولكن لا بد أنه سمع ذلك من ألسنة الناس في عصره.

لكن الذي يمكننا تلمّسه في ما يتعلق بـ (أبي ذر)، وما جرى بينه، وبين (معاوية) و(عثمان)، من داخل عقلية التخاصم، هو أن ما جرى كان يعبر عن حقيقة تاريخية واجتماعية وثقافية معاشة، من خلال موقع (بني أمية) في السلطة ذاتها.

١ ـ لعل أول ما يمكننا قراءته داخل هذه العقلية هنا، هو اختلال في التوازن الاجتماعي، وشعور كل طرف بذلك، من خلال موقعه. فـ (أبو ذر) ما كان بإمكانه أن يقوم بما قام به، لولا شعوره بذلك. وما كان (معاوية) أو (عثمان) يقوم بإبعاد (أبي ذر)، لولا الشعور بأن ذلك (لو بقي) ينذر بكارثة تهدد وجودهما الاجتماعي. إن كل طرف يقرأ الواقع، منطلقاً من ذلك التصور الذي يسير به، وذلك المفهوم الواقعي الذي يشغل تفكيره في مواجهة الآخر.

٢ ـ ومن يقرأ ما يتعلق بالمواجهة المذكورة، لا بد أن يسأل: كيف يمكن لشخص واحد مواجهة سلطة بأكملها؟ ألا نفتقد ذلك في (زماننا)؟ وهذا يعني أن السلطة وقتذاك كانت تتسم بالمرونة في التعامل، وليس بالاستبداد!

لكن الذي يمكن قوله، هو أن هذا الموقف لا يمكن توضيحه بهذه الطريقة، إذا انطلقنا من العصر نفسه:

أ ـ فهناك ما يتعلق بحداثة الإسلام، وجدته. وهذا يعني أن البعد المثالي الذي كان يقدّم به الإسلام، كان معاشاً في مواقف من هذا النوع. خاصة عندما نعلم أن الذي بين (عثمان) ووفاة النبي، زمنياً، لا يتجاوز العقدين.

ب ـ ولكن شخصية (أبي ذر) نفسها تفرض حضورها هنا، في إطارها القبلي. فهو من كنانة. وكذلك لا ننسى هنا صحبته للرسول، وقربه منه، وحب النبي له. وهذا يؤخذ بعين الاعتبار، عند تناول شخصية كهذه.

جـ ـ ويظل موقف (أبي ذر) أولاً وأخيراً، موقفاً فردياً، رغم صلابته ونضاليته. ولهذا ما كانت المواجهة قوية، ولم يتخذ، لا (معاوية) أو (عثمان) قراراً قاطعاً بإيذائه، لاستقطاب الآخرين، بطريقة أكثر مشروعية.

وإذا حاولنا تحليل الحادث. فماذا نجد؟

ـ نلاحظ بداية أن (عثمان) لم يكن سهلاً. وهو يحاول أن يقنع (أبا ذر) بصواب موقفه من مال الله، أو مما يقوم به. إنه هنا يخاطبه بلغته، أي يفهم موقفه جيداً. وإن لم يكن متفقاً معه. رغم أنه لم يتخلَّ عن موقفه السابق في بعده الأموي الأرستقراطي، ولكنه استطاع أن يغلّفه بغلاف ديني مُشَرْعن، لئلا يحاسَب مباشرة.

ـ ونلاحظ أن (أبا ذر) كان يدرك كيف يفكر من يتحكم بمصير المسلمين، ويجمع المال (مالهم). ولهذا كانت مواجهته لـ (معاوية) و(عثمان) منطلقاً من القرآن نفسه (السلطة

المرجعية المقدسة العليا)، وهو يذكّر بمصير من يكنز الذهب والفضة. وهو بذلك لا يملك سوى هذا السلاح المعنوي الذي يجد فيه ما يعبر به عن إسلاميته!

- ونلاحظ في سلوك (معاوية وعثمان) معاً ذلك التواطؤ التاريخي، ووحدة العقلية التي تسعى إلى توحيد الجهود الشخصية من جهة، وفهم (الآخر) الخصم، من خلال منطوقه، ومحاولة التخلص منه، بأقل التكاليف.

- ومن جهة ثانية. فإن الذي نقرأه في موقف (عثمان) المتصلب من (أبي ذر)، وهو يرفض الأماكن التي اختارها بداية، هو أنه تلمس فيه خطورة على سلطته. إذ إن (مكة، والشام، والبصرة) هي من الأماكن التي إذا حلَّ فيها (أبو ذر)، لأدى ذلك إلى تغيير في الموقف، ليس لصالح (عثمان) ومن معه طبعاً. ولهذا رفض اختياره هذا.

نعم، في مثل هذا الموقف، تبين خوف (عثمان) مما يقوم به (أبو ذر)، ولهذا أراد تطويقه. وهذا يعني أن عقلية التخاصم تقوم دائماً على توازنات، وأنها بمجرد الاحساس باختلال فيها، تبحث عما يعيد إليها توازنها ذلك.

ويبدو أن (عثمانَ) فهم بما يفكر وكيف يفكر (أبو ذر) ولهذا عمد إلى الالتفاف عليه، ومنعه من تنفيذ ما كان يفكر فيه. وكأن الآخر نفسه أدرك استحالة الاستمرار. فلم يجد بُدّاً من الذهاب الاضطراري إلى (الربذة) المنفى!

نعم، إن السلطة تمتلك أساليب مختلفة لمواجهة خصومها، وحسب واقع الحال. كما جرى مع (أبي ذر) تماماً. فالأسلوب الذي اعتمد في مواجهته دون ضجيج يذكر، هو الأسلوب الذي ناسب قوة (أبي ذر)، وما يشبه الحركة الإعلامية التي قام بها (عثمان) ضد (علي) لأنه رافق (أبا ذر)، هي أسلوب آخر، يوازي الخطورة المتمثلة في سلوك من ذلك النوع!

ولعل موقف (عثمان) من موت (أبي ذر)، وإظهاره تأثره به، ما يؤكد على تنوع أساليب السلطة، فعندما نقل إليه خبر وفاته، قال: (يرحم الله أبا ذر، ويغفر له نزوله الربذة)[٩]. فقول (عثمان) هذا يدل، من ناحية على تأثره بموت (أبي ذر)، وأنه ما كان يتمنى له أن يموت، ويدل من ناحية ثانية، على أن (أبا ذر) مات دون أن يتحسر على شيء ما.

ويبدو أن (الطبري) يخْلص لمرويته عندما ينهيها بهذه الطريقة، حيث يظهر (أبو ذر) فيها شخصية معتدلة زاهدة بالدنيا وهمومها، ويظهر (معاوية) و(عثمان) عطوفين عليه أكثر من كونهما ناقمين عليه.

ولكن الذي يظهر لنا، هو أن (أبا ذر) لم يختر (الربذة) إلاّ (مضطراً)، ولم يمت، إلاّ والحسرة تلسع أعماقه، بسبب ما رآه من تصرفات، أو ممارسات سلطوية، أساءت إلى الإسلام، كما فهمه هو.

ومن جهة (عثمان) فإن ما يمكن قوله، هو أن العقلية التاريخية عنده حافظت على توازنها، حتى رحيل (أبي ذر)، تلك العقلية التي كانت تعرف كيف تسيّر التاريخ واقعياً لصالح ما يقوم به. وماضيه (وهو ارستقراطي معروف)، نمّى فيه تلك العقلية، وغذاها، بمفردات وأدوات ثقافية جديدة من داخل الإسلام. وقد كان (معاوية) الذي برز سياسياً محنكاً، وداهية حرب ومجتمع وسلطة، يعمل في ظل وباسم ومن خلال هذه العقلية. إذ إن عقلية التخاصم هذه، استفادت من ثروة العصبية القبلية السابقة على الإسلام (فيما يخص وزنها الاستراتيجي، والقدرة على عقد تحالفات مع الأقوى، وإسكات الخصم بالتي هي أحسن، وبأكثر من طريقة.. الخ)، وتغذّت بدورها بالمكونات المعرفية والاجتماعية والسياسية والتاريخية التي جاء بها الإسلام، من خلال القرآن والحديث النبوي وغيرهما، ويبرز (أبو ذر) الأقل خبرة على صعيد المناورات السياسية، إذ إن اختياره للمنفى، كان تعبيراً عن موقف لم يجد منه مفراً. نعم، لقد كان بدوره يدرك ـ ولو لاشعورياً ـ أي عقلية قوة ودهاء لدى من يخاصمه.

خاصة إذا علمنا أن (عثمان) هو (أول من اتخذ صاحب شرطة، وأول من اتخذ المقصورة في المسجد خوفاً أن يصيبه ما أصاب عمر، هذا ما ذكره العسكري، قال: وأول ما وقع الاختلاف بين الأمة فخطأ بعضهم بعضاً في زمانه في أشياء نقموها عليه، وكانوا قبل ذلك يختلفون في الفقه، ولا يخطىء بعضهم بعضاً..)[١٠].

وفي الوقت الذي نجد فيه شخصية (أبي ذر) بمثل هذا الإقدام، وهذا الرفض لمجتمع أبصر فيه ما يخل بتوازنه الاجتماعي، ويهدده مستقبلاً، ورضي بالنفي، لأنه افتقد الطريق الآخر الذي يستطيع به مواجهة جبروت السلطة. ولأنه كان يستحضر حديث النبي (محمد) وهو (اسمع وأطع، وإن كان عليك عبد مجدّع)[١١]، ولهذا قبل بالنفي، خوفاً من نتائج لا يدرك آثارها الاجتماعية لاحقاً، لأنه ـ في الأساس ـ لم يتحرك على أرضية مراهنات سياسية. في الوقت هذا، فإن الذي يمكن قوله، هو أن (أبا ذر) تحول إلى رمز داخل عقلية التخاصم ذاتها، رمز يحرك هذه العقلية بأكثر من طريقة، باتجاه مهادنة السلطة، أو الرفض السلبي لها[١٢]، بالابتعاد عنها، أو بالكشف عن لعبتها المدمرة للمجتمع[١٣]، أو تعرية آلية فعلها المدمر في المجتمع، وشكل صورة مشعة في المخيال الاجتماعي، وبأكثر من معنى.

٢ ـ عثمان بن عفان، في: المنعطف التاريخي الكبير:

لم تنطفىء نار العصبية القبلية في النفوس، ولم تندثر التصورات الأرستقراطية في الأذهان. وإنما تكيفت لدى كثيرين مع الإسلام، واستطاع أصحابها، من خلال نفوذهم القبلي، وبأشكال سلوك مختلفة، الحصول على امتيازات اجتماعية عديدة لهم. وقد كان (بنو أمية) السباقين في ذلك. وهم الذين فتحوا المجال أمام سواهم، ممن وجدوا في أنفسهم الدافع القوي إلى ذلك. وهذا

بدهي. ففي كل عصر، أو مرحلة تاريخية يوجد من يحاول إيجاد الفرص المناسبة للثراء. إذا علمنا أن ليس هناك من سلطة فوق الناس. إنما تتمثل فيهم، فيمن يدّعي تمثيلهم.

وليس هناك ما يمكن تسميته بالعقلية المثالية. إن عقلية التخاصم تشغل التاريخ كله.

وقد استطاع (عثمان) أن ينمي هذه العقلية، ويغذيها (إضافة إلى مكوناتها القبلية السابقة على الإسلام)، بما يجعلها تاريخية، ومناسبة لتطلعات المرحلة الجديدة، ومعبرة عن حركية الخلافة الإسلامية في ارستقراطيتها الأموية، من خلال عناصر عديدة (من بني أمية)، وعناصر أخرى تعتمد عليها، في شرعنة حضورها السلطوي. لكن السلطة التي تنفتح بالإغراءات أمام صاحبها في حالة كهذه، وانطلاقاً من عقلية التخاصم، لا تلبث أن تهدده في مجتمع يقوم على توازنات، وداخل عقلية، تكونها أطراف ليست ثابتة في مواقعها. وهذا ما حدث مع (عثمان) الذي انخرط في لعبة (السلطة)، وسيّرها دون مراعاة ما من شأنه أن يهدد وجوده مستقبلاً!

كان يفكر على أكثر من صعيد، بعقلية أموية أرستقراطية سابقة على الإسلام، عقلية مهيمنة، مستبدة تماماً، ولهذا تجاهل الآخرين من صحابة رسول الله، الذين كانوا فقراء، ولكنهم أغنياء بحضورهم المعنوي (الرمزي)، من أمثال (أبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وعبد الله بن مسعود).

ويلخص (الشهرستاني) ما قام به، بقوله:

(وانتظم المُلْك واستقرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على أحسن خلق وعاملهم بأبسط يد، غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهاير فركبته وجاروا فجير عليه، ووقعت اختلافات كثيرة وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أمية. منها: رد الحكم بن أمية إلى المدينة بعد أن طرده النبي عليه السلام وكان يسمى طريد رسول الله وبعد أن تشفع إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا إلى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخاً. ومنها نفيه أبا ذر إلى الربذة وتزويجه مروان بن الحكم بنته وتسليمه خمس غنائم أفريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار. ومنها إيواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن أهدر النبي عليه السلام دمه. وتوليته إياه مصر بأعمالها. وتوليته عبد الله بن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما أحدث إلى غير ذلك مما نقموا عليه. وكان أمراء جنوده: معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وسعدبن أبي وقاص عامل الكوفة وبعده الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى أتى قدره عليه وقتل مظلوماً في داره وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تسكن بعد)[١٤].

ولعل قراءة تمعينية في النص الذي اقتبسناه من (الشهرستاني)، ترينا ما يلي:

١ ـ عدم قدرة (عثمان) على استئصال شوكة العصبية القبلية في تجليها الأرستقراطي الأموي،

في ذاته. ولعل شهوة الزعامة في مسارها القبلي - القريشي حميت أكثر، وبرزت بشكل خاص، بعد إضفاء طابع الشرعية الدينية عليها. هذه الشهوة التي ينقاد بها صاحبها، ولا تنتظم به. إنها شهوة السلطة، في المزيد من الهيمنة على الآخرين.

٢ - وانطلاقاً من مركزية الزعامة التي تحرك في مجالها، رأى أن الحركة تكون من خلاله وعبره. أي أنه يشكل السلطة المرجعية في كل شيء. ولعل هذا التصور هو الذي دفعه إلى أن يقوم بما قام به، دون مراعاة أبعاد ممارساته الخطرة.

٣ - وتكمن عقلية التخاصم، في تجليها الأعظمي، في ذلك التصور الذي يؤكد به (عثمان) مشروعية ممارساته، وصوابيتها. في مواجهة من حاولوا وضع حد له، بصورة مشروعة. نعم إن السلطة تعمي ممثلها، حين ينشغل بإغوائيتها.

وهذا يمكن استخلاصه من حديثه، الذي يرد فيه على (علي) ومن ورائه، ساعياً فيه إلى مصداقية ما يقوم به، وهو جالس على المنبر، مواجهاً الخارجين عليه:

(أما بعد، فإن لكل شيء آفة، ولكل أمر عاهة، وإن آفة هذه الأمة، وعاهة هذه النعمة، عيابون طعانون، يرونكم ما تحبون، ويُسرّون ما تكرهون، يقولون لكم وتقولون، أمثال النعام يتبعون أول ناعق، أحبُّ مواردها إليها البعيد، لا يشربون إلاّ نغصاً ولا يردون إلاّ عَكَراً، لا يقوم لهم رائد، وقد أعيتهم الأمور، وتعذّرت عليهم المكاسب. ألا فقد والله عبتم عليَّ بما أقررتم لابن الخطاب بمثله، ولكنه وطئكم برجليه، وضربكم بيده، وقمعكم بلسانه، فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم، ولنتُ لكم، وأوطأت لكم كتفي، وكففت يدي ولساني عنكم، فاجترأتم عليَّ. أما والله لأنا أعز نفراً، وأقرب ناصراً، وأكثر عدداً، وأقمن إن قلت هلم أُتِيَ إليَّ... الخ).

ولعل كاتبه الذي قال في إثره، وهو (مروان بن الحكم): (إن شئتم حكمنا والله بيننا وبينكم السيف، نحن والله وأنتم كما قال الشاعر:

فرشنا لكم أعراضنا فنبتْ بكم معارسكم تبنون في دِمَنِ الثرى)[١٥].

يؤكد عنف السلطة، وقداستها معاً، وهو يرد على (علي) ومن جاء يتكلم باسمهم.

إن السلطان، داخل وباسم هذه العقلية يعتبر كل ما قام به صحيحاً، وأن الذي يمثله، ليس بوسع أي كان محاسبته عليه، ومناقشته، لأنه ينطلق من المركز، الذي يجسده. وأن من يواجهه يشكل طرفاً. ووفقاً لهذا التصور يمكن تحليل منطق (عثمان) في رده على (علي) ومن ورائه. إنه هنا لا يتكلم مدافعاً عن سلطته، بقدر ما يكشف عن حقيقة ما يمثله، وما يخصه، ويقع في دائرة ممتلكاته. وهذا يعني أن عقلية التخاصم، تنطلق من مقدمات، تهبها السلطة، وتضفي على إجراءاتها المنطقية مصداقية مباشرة، تحريضية، في مواجهة من يعارضها!

ويمكن مد حركته العقلية هذه إلى الأمام، ورؤية أشكال مختلفة لها، على أكثر من صعيد، فيما

بيننا، وفي مجتمعات راهنة عربية، أو إسلامية. عندما نجد حاكماً ما، يحاول إضفاء علامة فارقة على نظامه، هي علامة قداسة استثنائية تاريخية. وخاصة في مقارنة ما يقوم به بما كان يقوم به سلفه. أي أن هناك حالة من الاستمرارية في عقلية التخاصم، فيما يخص بنية وحركية السلطة، والمجال المعرفي الذي يؤطر ويغذّي هذه العقلية. ولكن عقلية كهذه، وهي تتنامى، وتنمّي إمكانات القوة الداعمة، تنغلق على نفسها، عندما تستصغر عالمها، ومن جهة أخرى تؤرخ لذاتها وكأنها بداية التاريخ ونهايته، أو أن الكامل في التاريخ قد تجلى فيها، وخاصة عندما تُعقْلن كل سلوك عملي ونظري لها، وتتجاهل ما يعارض سلوكها هذا. وهذا نتيجة رفض لكل ما عداها.

وقراءة التاريخ المتعلق بعهد (عثمان) تكشف في تحولاته المختلفة، عن مسار هذه العقلية، وما يلغيها من داخلها. ويظهر من خطاب (عثمان) إلى واليه في الشام (معاوية)، كيف تبرز وتتجذر عقلية السلطة، وتسعى إلى استبعاد ما يخل بتوازنها، ولو بلا عقلنة ممارساتها، وذلك عندما تحرك ضده أشراف الكوفة:

(إن أهل الكوفة قد أخرجوا إليك نفراً خلقوا للفتنة فرُعهم وقم عليهم، فإن آنست منهم رشداً فاقبل منهم، وإن أعيَوْك فاردد عليهم).

وفي رد (معاوية) عليهم، وموقفه منهم، عندما يقابلهم، ما يعزّز حقيقة عقلية التخاصم الخاصة بالسلطة المستبدة، تلك التي تستمد حضورها من ذاتها. حيث يواجههم بحقيقتهم، من موقعه كقريشي،، وكمتنفذ:

(إنكم قوم من العرب لكم أسنان وألسنة. وقد أدركتم بالإسلام شرفاً وغلبتم الأمم وحويتم مراتبهم ومواريثهم، وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً وأن قريشاً لو لم تكن عدتم أذلّة كما كنتم، إن أئمتكم لكم إلى اليوم جُنَّة فلا تشِذُّوا عن جنتكم، وإن أئمتكم اليوم يصبرون لكم على الجَوْر «أي الحق»، ويحتملون منكم المؤونة، والله لتنتهن أو ليبتلينكم الله بمن يسومكم، ثم لا يحمدكم على الصبر، ثم تكونون شركاء لهم فيما جررتم على الرعية في حياتكم وبعد موتكم)[١٦]..

إنه خطاب يهدد ويوعّد. خطاب تغذّيه وتبلوره وتنميّه عقلية التخاصم القائمة على المتضادات، ونفي ما يقابلها، إلاّ باعتباره الطرف الذي يحدها، والسور الذي يحميها، ويتجمل بها، والمتحرك في ظلها.

ولو أننا حاولنا إجراء مقارنة بسيطة بين خطاب عقلية كهذا، وخطاب عقلية التخاصم السياسية والسلطوية، اليوم، في الدول التي تعرّف نفسها بأنها إسلامية، وكيف تكون وتصاغ بياناتها السياسية، وأشكال تهديدها ووعيدها لمن تعتبرهم خصوماً لها، وخاصة في الملمات، لما وجدنا خلافاً أو اختلافاً، سوى في الدرجة ليس إلاّ! أوَليست القريشية كتعبير وكمفهوم عن ارستقراطية السلطة، ومركزيتها واستبداديتها، وعن قداسة نسابتها وفذاذتها، هي في حقيقتها العلامة الفارقة

لكل أنظمة الحكم تقريباً، في تاريخ الدولة العربية ـ الإسلامية، وذلك عندما نجد تأليه وتنزيه وتعظيم لشخص الحاكم باعتباره المنقذ، والبطل في التاريخ، والعقل المدبر والمتنفذ فيه، وعندما تُنسب إليه أمّة بكاملها، وينقاد وراءه شعب بأكمله، ويتسجل تاريخ باسمه بكامله؟

وهذه الحالة تمتد إلى الآن الراهن، حيث يبرز كل سلطان بوصفه العرق الذي جرى فيه أنقى دم وأذكاه تاريخياً! ونجد في لقاء (عثمان) بولاته حيث جمعهم لمعرفة ما يجري، ولأن هناك شكايات ضدهم، وضده من خلالهم كذلك. وهم (معاوية بن أبي سفيان، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن عامر، وعبد الله بن سعد بن أبي سرْح، وعمرو بن العاص)[١٧]، حيث يقول لهم: (أشيروا عليَّ، فإن الناس قد تنمروا لي)، ما يشبه المجلس العسكري، في دولة ما، حديثة، عندما يعقد اجتماعاً طارئاً، للتباحث في مسألة خطرة، تهدد أمن البلاد. وعقلية التخاصم تبرز في هذا المجال، مركّزة جهودها على كيفية إبعاد ما يهدد أمنها. ولعل ما يقوله (عمرو) في مكان آخر، ناصحاً إياه، يدخل في إطار الإجراء اللازم اتخاذه، لتجاوز الأزمة، أو مواجهة ما هو طارىء (أرى أنك قد لِنْت لهم، وتراضيت عنهم، وزدتهم على ما كان يصنع عمر، فأرى أن تلزم طريقة صاحبيك، فتشتد في موضع الشدة، وتلين في موضع اللين. إن الشدة تنبغي لمن لا يألو الناس شراً، واللين لمن يخلق الناس بالنصح، وقد فرشتهما جميعاً اللين...)[١٨].

وإذا كان (عثمان) يبرز شخصية دراماتيكية في التاريخ، وضحية مأسوية، لأعماله، ولخضوعه لسواه من أقربائه، فإن ما يلفت النظر في سلوكه، هو محاولاته المتكررة، الرجوع إلى (جادة الصواب)، والاعتراف بأخطائه، حيث ضغط عليه، وإعلانه التوبة. ولكنه كان سرعان ما يتراجع، ليستمر أكثر في طريق الأخطاء، وتأليب الآخرين على نظامه[١٩].

ولعل المواجهة الحاسمة بين معارضيه وبينه، هي التي تكشف عن هذه الحالة، حالة التمسك بالسلطة، باعتبارها حقاً مقدساً له. فقد عرضوا عليه أن يختار بين (ثلاث ليس من إحداهن بد) كما نقل إليه «الأشتر»:

> (يخيرونك بين أن تخلع لهم أمرهم، فتقول: هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تُقِص من نفسك، فإن أبيت هاتين فإن القوم قاتلوك. فقال: أما من إحداهن بد! قال: ما من إحداهن بد، فقال: أما أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله عزَّ وجلَّ. قال: وقال غيره: والله لأن أقدّم فتضرب عنقي أحب إليَّ من أن أخلع قميصاً قمصنيه الله وأترك أمة محمد(ص) يعدو بعضها على بعض. قال ابن عون: وهذا أشبه بكلامه. وأما أن أقصى من نفسي، فوالله لقد علمت أن صاحبي بين يدي قد كانا يعاقبان وما يقوم بدني بالقصاص، وأما أن تقتلوني، فوالله لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبداً، ولا تصلّون جميعاً بعدي أبداً، ولا تقاتلون بعدي عدواً أبداً...)[٢٠].

ومن يتمعن في مشهد القتل (قتل عثمان) لا بد أن يكتشف، في فظاعته، البعد الكارثي لعقلية

التخاصم. وبمعنى آخر، حالة التذمر، والسخط والغليان التي وصلها الذين ثاروا ضده وقتلوه. لقد مثلوا به تماماً، انطلاقاً من هذه الحالة[٢١].

وإذا حاولنا التمعين في مقتل «عثمان» ذلك الذي يقول فيه أحد الكتّاب المعاصرين، بحق، بأنه (أثار، في ما يتعداه وبرد فعل تسلسلي، الانقسامات السياسية والمذهبية الكبرى التي ستنبثق من تلك الصراعات الأولى، والانقسامات التالية في خلال قرنين أو ثلاثة قرون. فمع القتل ستهتز وتتزعزع سلسلة تاريخ برمته، محض داخلي، محض باطني)[٢٢].

وكأن ذلك يؤكد صوابية ما جاء في حديث أسند إلى (محمد) وهو أنه (جاء في الأثر أن رسول الله(ص) سأل ربه أن لا يسلّط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك، وسأله أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فلم يجبه)[٢٣]. إذا حاولنا التمعين في المقتل المذكور، فسوف نجده حافلاً بدلالات كبرى مرعبة. كانت الدائرة الإسلامية مغذّية لها، وفاعلة فيها معاً!

ولكن تفكيك الحادث، والتعرف على مكوناته، يقربانا أكثر من الأرضية الاجتماعية والتاريخية لعملية القتل من جهة، ويريانا كيف تتم حركية عقلية التخاصم من جهة أخرى. فما جرى لم يتم دفعه واحدة. لقد اكتملت كل عناصره الموضوعية.

فالمرويات التاريخية، تُدخل في حركية الحادث المسلمين جميعهم، سواء كان لهم حضور فاعل، أم لا، إلاّ أنهم يشكلون المسرح الحيوي الذي على أرضيته، وفي فضائه التاريخي نما وتبلور الحادث، وظهرت نتائجه لاحقاً[٢٤].

فمن جهة (عثمان) الذي استمر في أخطائه، ولم يصحح هذه الأخطاء، وخاصة ما يخص ولاته، نجد بطانته، ولاته، ومن معه، قد أثروا فيه كثيراً ـ وخاصة (معاوية) الذي يعتبر فاعلاً سلبياً في صناعة الحادث الذي تمَّ، والمستفيد الأكبر منه. ولعله كان يدفع (عثمانَ) إلى نهاية البداية، ليظهر هو على مسرح الأحداث، كما حدث ذلك فعلاً. فهو كان يتقن القيام بدور الداهية في التاريخ، وبخلاف، أي كان في عصره (مؤيدين ومعارضين) كان يحسن ـ وبدقة ـ قراءة الواقع، كان ماهراً في فهم (عقلية التخاصم)، وكيف يستفيد من مكوناتها. وقد ظل محافظاً على ذلك، حتى تحقق له ما تحقق، وهناك ولاته المذكورون، والإثراء الفاحش الذي حصلوه، في ظل شخصية، لا يمكن اعتبارها شريرة قط، إنما يمكن وصفها بأنها ترتهن للأقوى والأكثر دهاء وخبثاً، دون أن نجرّدها من تكوينها الاجتماعي والتاريخي. وخاصة عندما نعلم أن صاحبها، كلما كان يعترف بأخطائه ويعلن توبته، كان يعود إلى طريق المواجهة مع الآخرين. وهذا يعني أن سلطة الماضي في تجليها القبلي الأرستقراطي كانت تمنعه من ذلك، وهي التي كانت تعزز فيه ثقته بنفسه، وبجدية ومصداقية ما يقوم به، ومن داخل الفضاء الديني الشرعي. كما جاء ذلك مثلاً في رسالة منه إلى الأمصار، مؤكداً أن السلطة هي التي سلّمت إليه، وليس هو الذي فرض نفسه (ثم أجمع أهل الشورى عن ملأ منهم ومن الناس علي، على غير طلب مني ولا محبة، فعملت فيهم ما يعرفون

ولا ينكرون، تابعاً غير مستتبع، متبّعاً غير مبتدع، مقتدياً غير متكلف)[٢٥]، وأن ما قام به، من توزيع للمناصب، وللمال على الآخرين، كان مشروعاً وشرعياً، كما جاء ذلك في رده على من حاسبه على ذلك[٢٦]. ولعل تصوراً من هذا النوع، يذكرنا وبسهولة لا تتطلب برهاناً على ذلك، بما يقوم به الحاكم في (زماننا) هنا وهناك، متحدثاً عن شرعية سلطته، وأن ما تم له وعلى أيديه، هو من الله، وقد اختاره، واختار له الشعب ذلك!

ويشكل (مروان بن الحكم) كاتبه، المستفيد الأكبر منه، سواء في كتابة ما كان يهمه باسمه، أو في تحريضه، ودفعه إلى الواجهة، إلى النهاية، ليؤكد في ذاته حبه للسلطة، والاستئثار بها، في ظل شخصية طاعنة في السن، ضعيفة. وهذا يذكرنا بشكل ما، عما نسمع به وعنه هنا وهناك، عن أدوار يقوم بها حكّام معينون، ليسوا هم الذين يخططون لها، إنما هناك من يحركونهم، وينمون ويثرون ويستبدون في ظلهم.

أليس هو الذي كتب رسالة إلى ممثل الخليفة، أن عامله في مصر، وعليه خاتمه (خاتم الخليفة، أي توقيعه)، يدعوه فيها إلى قتل أعضاء الوفد المصريين الذين عرضوا على (عثمان) قضيتهم (العادلة) بخصوص عامله المستبد بهم في مصر (أن يصلّبهم أو يقتلهم أو يقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف)[٢٧]، وباسم الخليفة نفسه؟

وهو الذي دفع به إلى أن يخطب في الناس، مكذّباً كل ما قيل عن عامله في مصر، وأثقل عليه، وتكلم باسمه بعد توبته، حيث خاطب الناس بعنف:

> (ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم قد جئتم لنهب! شاهت الوجوه! كل إنسان آخذ بأذن صاحبه. ألا من أريدَ! جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا! اخرجوا عنا، أما والله لئن رمتمونا ليمرّن عليكم منا أمر «أمير» لا يسركم، ولا تحمدوا غب رأيكم. ارجعوا إلى منازلكم، فإنا والله ما نحن مغلوبين على ما في أيدينا)[٢٨].

وبقي يستفز المعارضين إلى آخر لحظة، حتى أصيب في مواجهة له، تحدى فيها وبعنجهية، جماعة المعارضين[٢٩].

ومن جهة من يُعتبرون خصوماً لـ (عثمان)، فإننا نجد فيهم مستويات في الوعي مختلفة، وعناصر لا يمكن التساوي فيما بينها، من حيث المواجهة، أو كيفية وضع حل لمشكلة استبدادية السلطة. إنما نجد فيهم كل ما من شأنه تحريك الحدث وتسخينه. وهذه بدهية. فعلى أرضية الصراعات المتعلقة بالسلطة التي تشغل تفكير القاصي والداني، والنابعة من الشعور بوطأة السلطة ومركزيتها، في الوقت الذي أمر فيه الإسلام بالعدل والشورى، على هذه الأرضية لا بدَّ من اختلاف المستويات، وتضارب الآراء، وتصارع الأفكار، وتجاذب النفوس، وتنافر المواقف، لأن أرضية الصراع لم تكن محددة في حدودها، ولأن آفاق الصراع لم تكن مقروءة، لكن هناك إحساساً بالظلم، تشكله صورة الإسلام التي تدفع المسلم إلى مواجهة من يجور عليه (فأعظم الجهاد هي

كلمة حق في وجه سلطان جائر)، ولقد كان المعارضون، يعتبرون أنفسهم مجاهدين، وكان هناك سلطان جائر، فلا بد من وضع حد له!

يشكل اليهودي (عبد الله بن سبأ) شخصية، لها دور كبير في (الفتنة). بل إن قراءة فعلية للمرويات التاريخية المختلفة، تكشف لنا على أكثر من صعيد عن الباعث على الفتنة ولها، كان (عبد الله)، مما يعني أن ما جرى للإسلام وللمسلمين، هو من الخارج، وأن على هؤلاء معرفة أعدائهم من اليهود. وكذلك يصبح اليهودي هنا رمزاً من رموز الشر في أكثر المراحل التاريخية الإسلامية مأسوية. فقد ادعى هذا اليهودي الإسلام (أسلم زمان عثمان، ثم تنقل في بلدان المسلمين، يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز، ثم البصرة، ثم الكوفة، ثم الشام... الخ)[٣٠]، ويظهر دوره الكبير، في قدرته على الانتقال من مكان لآخر، والقدرة على إثارة الآخرين، والتأثير فيهم.

وما يمكن قوله هنا، هو أن اعتبار (اليهودي) خطراً، مخيفاً، داهية، بهذا الشكل، إنما يؤكد فظاعة الطريقة التي تنظم بها عقلية التخاصم، إن على صعيد السلطة، أو على صعيد الكتابة التاريخية، من قبل الذين تأثروا بالمناخ السلطوي الموجّه. هذه الطريقة التي تفسر كل حدث كبير تفسيراً تآمرياً، ومن جهة أخرى، تحيل أساس المشكلة وسببها إلى مصدر خارجي، ولا بد من مواجهته، وأن الذين تفاعلوا مع الحدث المأسوي، وانخرطوا في لعبته المدمرة، كانوا ضحايا وضعف إراداتهم!

وكان هناك (عمرو بن العاص) الذي نقم على (عثمان) لأنه عزله عن مصر. وهذا يعني أنه كان يحاول الانتقام، واسترداد ما أخذ منه.. وقد تحقق له ذلك في أيام (معاوية بن أبي سفيان)، ولكن يظهر بالمقابل شخص آخر، حريص على الإسلام، وعلى أمن المسلمين، خائف من (الفتنة) ومن نتائجها ذلك هو (أبو موسى) الذي حاول تهدئة الأوضاع في الكوفة، عندما خاطب الناس:

(أيها الناس، لا تنفروا في مثل هذا، ولا تعودوا لمثله «للشغب»، إلزموا جماعتكم والطاعة، وإياكم والعجلة، اصبروا، فكأنكم بأمير... الخ)[٣١].

ولكن يظل (علي بن أبي طالب) الأكثرة قدرة على فهم الوضع، وقد كان الأكثر بروزاً في ساحة الصراعات، متوسطاً (عثمانَ) وجماعة المعارضين، وقد حاول أكثر من مرة تهدئة المعارضين من جهة، والتحدث باسمهم من جهة أخرى، وهم أنفسهم كانوا يكلفونه بذلك، لأنهم رأوا فيه القادر على ذلك، وتهدئة وإعلام (عثمان) ومن معه. ولو وافقه هذا، إلى النهاية لما حدث ما حدث. ففي كل مرة، كان (علي) يجتمع بـ (عثمان)، كان هذا يرجع سريعاً إلى ممارسة سلوكه الأول!

بل إن الذي نستطيع استخلاصه من مجريات الحادث، هو أن (علياً) كان يحاول حتى آخر لحظة، درء الفتنة، والفصل بين الطرفين، رغم أنه كان مسكوناً بإحباطات الماضي، بعد بيعة السقيفة. وذلك عندما كلف ولديه (الحسن والحسين) بحراسة بيت (عثمان) ولم يستطيعا، لأن اندفاعة الثائرين، كانت أقوى منهما[٣٢].

ولعل الذين حاولوا اتهامه، بأنه قاتل (عثمان)، وعمدوا إلى نشر هذه الدعاية، إنما كانوا يهدفون إلى المتاجرة بقميص (عثمان)، وإزاحة (علي) عن السلطة، تلك التي آلت إليه بمعنى ما. وقد كان (معاوية) هو أكثر من سعى إلى ذلك.

وإلى جانب (علي) كان هناك (عمار بن ياسر) و(طلحة) و(الزبير)، و(عبد الله بن مسعود)، الذين واجهوا طغيان السلطة وانحرافها، وخضوع (عثمان) لأقربائه. وقد كان هؤلاء مسكونين بالنداء الإلهي، وبحضور النبي كشخصية تاريخية استثنائية، في تجليها الاجتماعي والإنساني، وكانوا يحاولون الاقتداء به. ولهذا أرادوا باستمرار معايشة وتحقيق الإسلام الأمثل. رغم أن بعضاً منهم قد أثرى ثراء فاحشاً، كـ (الزبير) وغيره[٣٣]. وكأنهم كانوا يطالبون (عثمان) بأن يفسح المجال أمامهم لممارسة وجودهم، وأن يعدل في علاقاته مع الرعية، وأكثرهم من المبشرين بالجنة، أمثال (الزبير وطلحة وابن عوف وسعيد بن زيد... الخ).

لقد كان كل منهم ينطلق من سلطة مرجعية دينية، ويضع نفسه في مرتبة أكثر سمواً وقرباً من الرسول، وهو يواجه الآخر، المعتبر منحرفاً. وهذا هو شأن عقلية التخاصم التي تكونها عناصر، تتفاعل سلباً مع بعضها بعضاً من جهة، ويبقى كل عنصر في مواجهة الآخر، لاغياً لحضوره الشرعي، بأكثر من معنى، وعلى أكثر من صعيد، من جهة ثانية. وكأن هؤلاء الصحابة كانوا ينطلقون من قناعة عقلية مشرعنة، هي أنهم أصبحوا مهمَلين في دولة الإسلام، وأن (عثمان) قد فضّل عليهم أشخاصاً، لا يستحقون ذلك، هو تفضيل قَبَلي بشكل خاص، كحال الذين عيّنهم عمالاً له على الأنصار، في الدولة العربية ـ الإسلامية.

بل تكشف قراءة الحدث، من خلال مروية تاريخية، عن أن (علياً) و(الزبير) و(طلحة) قد أرسلوا أبناءهم، مع أبناء صحابة آخرين، كانوا يحاولون حراسة بيت (عثمان)، وأثناء الهجوم جُرح (الحسن) و(محمد بن طلحة)، لأن المهاجمين في حالة غليان وهياج نفسي. وقد كان (علي)، عندما سمع بمقتله إلى جانب آخرين كالواله الحزين، فلطم (الحسن) وضرب صدر (الحسين)، وشتم (محمد بن طلحة)، ولعن (عبد الله بن الزبير)، بسبب ذلك[٣٤].. الخ. فهؤلاء إذا كانوا يدركون أبعاد اللعبة التي يقوم بها (عثمان) وبطانته، ولهذا جاءت محاولاتهم المتكررة في وضع حد لها.

ولكن الحادث لم يكن سهلاً، إنما تشابكت فيه وقائع كثيرة، وتداخلت تواريخ، وعصبيات، وجغرافيات مسكونة برهانات، وقيم متفاوتة في درجاتها، وتصورات عن هذه الجغرافيات التي تزعزعت في عهد (عثمان)، وقد كانت الممارسة العصبية في إطارها القبلي، قبل كل شيء، تلعب دوراً كبيراً، في صياغتها بما يتناسب مع خصوصيات المرحلة الجديدة. فخارطة الثراء برموزها الاجتماعية، لفتت إليها الأنظار، من خلال سهم يشير إلى الدور العصبي القرابي، الذي منح لأشخاص معينين فرصاً ثمينة، ليحققوا الكثير من الرغبات، وليكونوا وجهاء مجتمع لاحق.

ولعل المشهد الذي جمع بين (عثمان) و(عمرو بن العاص) مثلاً، وما جرى بينهما من كلام، يوضح لنا بنية عقلية التخاصم، حيث يتداخل كل طرف مع الآخر، ويحاول تغييبه، من موقع خصوماتي. فـ (عمرو) الذي عزله (عثمان)، قدم المدينة، وبدأ يطعن فيه، فقال (عثمان) له:

(يا بن النابغة، ما أسرع ما قمل جُرُبان جبتك! إنما عهدك بالعمل عاماً أول. أتطعن علي وتأتيني بوجه وتذهب عني بآخر! والله لولا أُكْلَةُ ما فعلت ذلك. قال: فقال عمرو: إن كثيراً مما يقول الناس وينقلون إلى ولاتهم باطل، فاتق الله يا أمير المؤمنين في رعيتك! فقال عثمان: والله لقد استعملتك على ظلَعِك، وكثرة القالة فيك... الخ)[٣٥].

إن كلاً منهما يواجه الآخر، من موقع يعتقده مؤكّدا لحضوره الشرعي. عقلية التخاصم هنا في حالة تصارع، ووضع سجالي، نظائري، حيث نجد كلاً منهما يواجه الآخر ليؤكد لامشروعية ممارساته. فهما إذاً يتقابلان لا ليصطلحا، إنما ليفترقا، واحدهما على خطأ والآخر على صواب. إن اللاعقلانية اللامتنامية تطبع هذه العقلية، لأن كل ما تنتجه لا يؤدي فقط إلى اكتشافها لأخطائها، ولاعقلانيتها، وهذا يؤدي إلى تصحيح مسارها، وإنما يؤدي ذلك إلى تعميق حالة التخاصم، وتوسيع قاعدة الخلاف، وتسعير وضعية العداء بين الطرفين!

ويكتمل مشهد المواجهة، مختتماً بمقتل الخليفة، عندما يرينا أحقاداً تتجمع في النفوس وتنبجس في الصدور، وغضباً يجرف المعارضين الذين يئسوا من وعوده، وحالة حنق تقودهم نحو مقرّه، وسخط مرعب يتملكهم، ويدفع بهم نحوه والقضاء عليه بعد ذلك. ويظهر المصريون الأكثر حضوراً في مشهد القتل، نظراً لحالة اليأس والسخط التي عاشوها. وكذلك، فإن صورة نهيب بيت المال، بطريقة لصوصية فوضوية، تظهر وضعية القهر التي كان هؤلاء يعيشونها، وما كانوا يتصورونه عن بيت المال. حيث سادت الفوضى والاضطراب[٣٦]. وهذا يعني أن الذين نهبوا بيت المال، كان كثيراً عددهم، وأن الذين كان يحركهم هو تصورهم أنهم كانوا على حق، ولهذا كانوا يندفعون، وأن ما يأخذونه هو مال المسلمين، ويخصهم قبل كل شيء. وهذه هي نتيجة كل حادث من هذا النوع!

نعم إنه أول حادث من نوعه، أثّر في مجريات التاريخ العربي ـ الإسلامي، على الصعد كافة، وحتى الآن! إذ إن (قميص عثمان) أصبح الراية التي يرفعها كل من في نفسه هوى (راية حرب طبعاً) والسلاح الذي يشهره في وجه من يكره. ولعل مقتل (عثمان) كان تعبيراً عن العلاقات القبلية التي تميز بها الناس. وقد حاول الإسلام، من منظور توحيدي، تنحيتها جانباً، وتفضيل العصبية الدينية عليها، غير أن الإجراء لم يكن فاعلاً في العمق، فالعصبية القبلية وجدت تعبيراً لها وعنها في النص الديني نفسه، وذلك بعد تطويعه على أكثر من صعيد لمنطوقه الداخلي، وقد رأينا ذلك في الأطراف المتصارعة، حيث كان كل منها ينطلق من النص نفسه، ويسيّر معناه وفق مصالحه.. وقد انفجرت، أو ـ بالأصح ـ تشظت الصراعات، وتجذرت في الجهات كلها، وانبجس الماضي نفسه، ولكن بشكل أكثر اندفاعاً وتأثيراً، ووجد في الصياغات الفقهية والتأويلية

للنص القرآني، وجمهرة الأحاديث النبوية، أو المنسوبة إلى النبي (محمد)، ما يساعد على تنمية وتغذية روافدها، وتوسيع قاعدتها التناحرية.

والرجوع المستمر إلى قميص (عثمان) والتلويح بقضيته هنا وهناك، وتأجيج وتجديد الحدث تأكيد على عنفوانية الماضي، وتسلط رأسماله الرمزي على الأذهان، وتكوينه للتصورات، وتعظيم عقلية التخاصم.

ولعل الاطلاع على أي كتاب يتناول مرحلة تاريخية معينة، لها علاقة مباشرة بالحدث، لا بد أن يكتشف العلاقة الفكرية بين مؤلفه، وحقيقة الحدث. الذي تحوَّل بدوره إلى حمال أوجه. إن عقلية التخاصم بهذا المعنى تنمي رأسمالها، وتؤكد تاريخيتها على الصعد كافة، وقدرتها على التأثير في مختلف جوانب التفكير!

٣ ـ بين علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس:

كان من السهل تناول نموذج آخر، يتعلق بعقلية التخاصم، وإلقاء الضوء عليه، لفهم المزيد عن هذه العقلية، كأن نركّز على ما دار بين (علي) و(معاوية)، أو (علي) وجماعة الخوارج، أو سواهما من النماذج الأخرى، تلك التي تفيدنا في هذا المجال. ولكننا تركنا أمثال هاتيك هذه النماذج:

- لأنها من ناحية لا تختلف، في مكوناتها البشرية والاجتماعية، وعلى صعيد الصراعات، عن النماذج السابقة، وإن كان هناك اختلاف في الزمان، وفي طبيعة الأشخاص.
- ولأنها لا تقدم نتائج معرفية جديدة، توسع قاعدة فهمنا للعقلية التي نحن بصددها من ناحية ثانية. ولم نركز على هذا النموذج، إلاّ لعدة أسباب، منها:
- لأن (علياً) و(ابن عباس) شخصيتان متقاربتان في سلوكهما اليومي، من ناحية الورع والتقوى.
- ولأن (علياً) يعتبر قريباً من الرسول، وكذلك فإن (ابن عباس) كان يُعتبر صحابياً مفضّلاً لدى الرسول رغم صغر سنه.
- ولأن الذي كان بينهما، عزّز ثقتهما ببعضهما بعضاً، وخاصة ثقة (علي) بالآخر، وجعله والياً على (البصرة).
- ولأن ما حصل بينهما ـ وهذا هو الأهم والأساسي ـ من خلاف ونزاع لاحقاً، يستحق الكثير من المناقشة.

أما فيما يتعلق (بعبد الله بن عباس)، فقد روي عنه (ما لا يحصى كثرة، فلا تكاد تخلو آية من آيات القرآن إلاّ ولابن عباس فيها قول أو أقوال، وكثر الرواة عنه كثرة جاوزت الحد، واضطرت النقاد أن يتتبعوا سلسلة الرواة فيعدلوا بعضاً ويجرّحوا بعضاً). ومن جهة أخرى، فقد (روى من

طرف ابن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلاّ شبيه بمائة حديث)، ومن جهة ثالثة، وحسب ما يذكره الطبري، فقد كان (يجالس كعب الأحبار ويأخذ عنه)(٣٧)... الخ.

ومما يعرف عنه قوله (أنا من الراسخين في العلم، ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف: (ما يعلمهم إلاّ قليل): أنا من أولئك القليل)(٣٨)..

ولعل ما ذكرناه عنه، يوضح هنا بعض الأمور المتعلقة بشخصيته، ومنها:

١ ـ فكرة صحابيته. وليس من المعقول هنا، أن يكون راوية حديث هكذا، ويكون بعيداً عن النبي (محمد).

٢ ـ فكرة ورعه وتقواه وغزارة علمه. وكذلك، فإنه ليس من المعقول أن يكون قارىء قرآن ممتازاً، وعالماً به، أكثر من كثيرين سواه، وهو لا يتميز بالورع والتقى كما جاء في بعض سيرته.

٣ ـ وجود جوانب في شخصيته، لا يمكن الكشف عنها بسهولة، عندما نقرأ عن علاقته بـ (كعب الأحبار)، وما كان يرويه من أحاديث بغزارة، ويقدمه من تفسيرات تصل إلى درجة التناقض فيما بينها(٣٩)، هي جوانب تسمح لنا، بفهم حركية هذه الشخصية في إطار الواقع، ومدى علاقتها مع مساره الاجتماعي، وحرصها على مكانتها الاجتماعية بالمقابل. وخاصة عند ربط رواية الأحاديث، ومدى علاقتها بأمور المجتمع من جهة، وإلحاقها بالنبي (محمد) من جهة ثانية. وهذا الإجراء يساهم في تقوية مكانته، وإضفاء صفة قيمية أكثر جلاء على شخصيته، بل يعزز من نفوذه، ويمنحه القدرة على القيام بأشكال سلوك لا تُراقب بدقة، انطلاقاً من الموقع الذي يحتله، أو يُعرف به!

إن ما يُعرف عن (عبد الله بن عباس) من ناحية ثانية، في علاقته بـ(علي) هو أنه كان من أكثر المدافعين عنه، أو ـ على الأقل ـ هو من بين أكثر من بذل الجهود المستمرة في خدمته، والحفاظ على نقاء سمعته، والدفاع عن وحدة الإسلام كذلك(٤٠).

وقد ولاّه (علي) في عهد خلافته على البصرة، وولى معه (زياد بن أبي سفيان) الخراج وبيت المال. ويظهر أن (ابن عباس) لم يكن راضياً عن سلوك (زياد) لغلاظة طبعه. كما في قوله مثلاً (استشرته عند هَنَة كانت من الناس، فقال: إن كنت تعلم أنك على الحق، وأن من خالفك على الباطل، أشرتُ عليك بما ينبغي، وإن كنت لا تدري، أشرت عليك بما ينبغي كذلك. فقلت: إني على الحق، وإنهم على الباطل، فقال: اضرب بمن أطاعك من عصاك ومن ترك أمرَك، فإن كان أعز للإسلام وأصلح له أن يضرب عنقه فاضرب عنقه...)(٤١).

ويبدو أنه كان جديداً بالولاية. إذ إن الأمور عندما استقرت له، تجلى هواهُ فيما كان يهواه من أمور الدنيا، وإغراءاتها.

والذي يُحكى هنا بداية، هو أنه مر (على أبي الأسود الدؤلي، فقال: لو كنتَ من البهائم كنت جملاً، ولو كنتَ راعياً ما بلغت من المرعى، ولا أحسنت مهنته في المشي. فكتب أبو الأسود إلى علي: أما بعد فإن الله جلَّ وعلا جعلك والياً مؤتمناً، وراعياً مستولياً، وقد بلوناك فوجدناك عظيم الأمانة، ناصحاً للرعية، توفر لهم فيئهم، وتظلَف نفسك عن دنياهم، فلا تأكل أموالهم، ولا ترتشي في أحكامهم. وإن ابن عمك قد أكل ما تحت يديه بغير علمك. فلم يسعني كتمانك ذلك، فانظر رحمك الله فيما هناك، واكتب إليَّ برأيك فيما أحببت أنتهِ إليك. والسلام.

فكتب (علي) إلى (ابن عباس): أما بعد، فمثلك نصح الإمام والأمة، وأدى الأمانة، ودلَّ على الحق، وقد كتبتُ إلى صاحبك فيما كتبتَ إليَّ فيه من أمره، ولم أعلِمك أنك كتبتَ، فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك مما النظر فيه للأمة صلاح، فإنك بذلك جدير، وهو حق واجب عليك، والسلام.

وكتب إلى (ابن عباس) في ذلك، فكتب إليه (ابن عباس): أما بعد فإن الذي بلغك باطل، وإني لِمَا تحت يدي ضابط قائم له وله حافظ، فلا تصدِّق الظنون، والسلام.

فكتب إليه (علي): أما بعد، فأعلمني ما حدث من الجزية، ومن أين أخذت؟ وفيم وضعت؟

فكتب (ابن عباس) إليه: أما بعد، فقد فهمتُ تعظيمَك مَرْزأة ما بلغك أنّي رزأته من مال أهل هذا البلد، فابعث إلى عملك من أحببت، فإني ظاعن عنه، والسلام.

ثم يذكر (الطبري) أنه دعا (أخواله) لمساعدته، والخروج معه، من البصرة، حفاظاً على سلامته. ويذكر في رواية أخرى أن (ابن عباس) لم يبرح من البصرة حتى قتل عليه السلام، فشخص إلى الحسن، فشهد الصلح بينه وبين معاوية، ثم رجع إلى البصرة وثَقَلُه بها، فحمله ومالاً من بيت المال قليلاً، وقال: هي أرزاقي.

وفي رواية ثالثة جاء: ذكرتُ ذلك لأبي الحسن فأنكره، وزعم أن علياً قتل وابن عباس بمكة، وأن الذي شهد الصلح بين الحسن ومعاوية عبيد الله بن عباس)[٤٢].

وسنحاول هنا التعرض إلى سبب عدم ذكر التفاصيل، من قبل (الطبري)، وما الذي دفعه إلى ذكر أكثر من رواية عنه هنا!

إن الذي نعلمه من خلال رواية أخرى، هو أن (علياً) سعى إلى معرفة ما جرى بالتفصيل، لأن ذلك كان يهمه، كيف لا، وهو خليفة للمسلمين. ففي رسالته الثانية، كتب إليه هكذا (أما بعد فإنه قد بلغني عنك أمرٌ إن كنتَ فعلتَه فقد أسخطت الله وأخربت أمانتك وعصيت إمامك وخنت المسلمين بلغني أنك خربت الأرض وأكلت ما تحت يدك فارفع إليَّ حسابك واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس والسلام).

ويرد عليه (ابن عباس) يكذّب ما قيل عنه. ثم يحاول (علي) معرفة التفاصيل بخصوص الأموال.

وعندما يعلم (ابن عباس) أنه ملاحَق من قبله، يطلب منه تعيين والٍ آخر. ولكنه يضيف هنا (وأيم الله لأن ألقى الله بما في بطن هذه الأرض من عقيانها ومخبئها وبما على ظهرها من ملاعها ذهباً أحب إليَّ من أن ألقى الله وقد سفكتَ دماء هذه الأمة لأنال بذلك الملك والأمرة، ابعث إلى عملك من أحببت فإني ظاعن والسلام).

ثم يستعين بأقربائه في المدينة، لئلا يصاب بسوء. وحمل ما كان في بيت مال البصرة وكان فيما زعموا ستة آلاف ألف فجعله في الغرائر. وجاء في رواية يقولها أشياخ من البصرة، وهي أنه لما وضع المال في الغرائر ثم مضى به تبعته الأخماس بالطف على أربع فراسخ من البصرة «حفظاً على سلامته طبعاً». وأنه لما نزل مكة اشترى من عطاء بن جبير مولى بني كعب من جواريه ثلاث مولدات حجازيات يقال لهن شادن وحوراء وفتون بثلاثة آلاف دينار.

ونقل أحدهم، مما كان يعاونه في البصرة، نقل ذلك إلى (علي). فقال هذا (واتل عليهم نبأ الذين آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ثم كتب معه إليه: أما بعد فإني كنت أشركتك في أمانتي ولم يكن من أهل بيتي رجل أوثق عندي منك بمواساتي ومؤازرتي بأداء الأمانة فلما رأيت الزمان قد كلب على ابن عمك والعدو قد حرد وأمانة الناس قد خربت وهذه الأمة قد فتنت قلبتَ لابن عمك ظهر المجن ففارقته مع القوم المفارقين وخذلته أسوأ وخنته مع من خان فلا ابن عمك آسيت ولا الأمانة إليه أدَّيت كأنك لم تكن على بيّنة من ربك وإنما كدتَ أمة محمد عن دنياهم وغدرتهم عن فيئهم فلما أمكنتك الفرصة في خيانة الأمة أسرعت الغدرة وعاجلت الوثبة فاختطفت ما قدرت عليه من أموالهم وانقلبت بها إلى الحجاز كأنك إنما خرت على أهلك ميراثك من أبيك وأمك سبحان الله أما تؤمن بالمعاد أما تخاف الحساب أما تعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حراماً وتشتري الإماء وتنكحهم بأموال اليتامى والأرامل والمجاهدين في سبيل الله التي أفاء الله عليهم فاتَّق الله وأدِّ إلى القوم أموالهم فإنك والله لئن لم تفعل وأمكنني الله منك لأعذرن إلى الله فيك فوالله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة ولما تركتهما حتى آخذ الحق منهما والسلام.

فكتب إليه (ابن عباس): أما بعد فقد بلغني كتابك تعظّم عليَّ أمانة الذي أصبت من بيت مال البصرة ولعمري إن حقي في بيت مال الله أكثر من الذي أخذتُ والسلام.

فكتب إليه (علي): أما بعد فإن العجب كل العجب منك إذ ترى لنفسك في بيت مال الله أكثر مما لرجل من المسلمين قد أفلحت إن كان تمنيك الباطل وادعاؤك ما لا يكون ينجيك من الإثم ويحل لك ما حرَّم الله عليك عمرك الله إنك لأنت البعيد البعيد قد بلغني أنك اتخذت مكة وطناً وخربت بها عطناً تشتري المولدات من المدينة والطائف وتختارهن على عينك وتعطي بها مال غيرك وإني أقسم بالله ربي رب العزَّة ما أحب أن أخذت من أموالهم لي حلالاً أدعه ميراثاً

لعقبي فما بال اغتباطك به تأكل حراماً صح رويداً. فكأنك قد بلغت المدى وعرضت عليك أعمالك بالمحل الذي ينادي فيه المغتر بالحسرة ويتمنى االمضيع التوبة والظالم الرجعة.

فكتب إليه (ابن عباس): والله لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملنه إلى معاوية يقاتلك به فكف عنه علي[٤٣].

ترى كيف يمكن تحليل هذه العلاقة بين الطرفين؟ وقبل كل شيء، كيف يمكن تقييم شخصية (ابن عباس) حبر الأمة، وصحابيها الجليل، ومحدثها الكبير، وعالمها العظيم، وفهم أبعادها تاريخياً، وخاصة فيما يتعلق بمفهوم البعد الديني فيها؟

بداية لا بد من القول، إن شخصية ما، لكي تكتسب قيمة تاريخية معينة، لا بد من وجود أرضية اجتماعية وثقافية تبرزها.

ولعل التدقيق في الخلفية التاريخية لشخصية (ابن عباس) يكشف لنا عن أنها كانت ذات حسب ونسب بارزين.

وأن هذه الشخصية نشأت في بيئة لم تكن تهمل هذا الجانب. وهذا يعني أن (ابن عباس) كان يجد الفرص سانحة ليظل على اتصال مباشر بكل ما يجري من جهة، ويكون قريباً من النبي (محمد) ناقلاً لأحاديثه، وغيرها من جهة ثانية.

غير أن هوى المعرفة في وضع كهذا، أحياناً يمنح صاحبه المتميز بصفات من هذا النوع، قيمة تتجاوز حضوره التاريخي، هي قيمة ليست نابعة من ذاته، من كيانه كشخصية تعرف بما تقوم به، وإنما بما تتميز به اجتماعياً نسابياً وتوظيفياً. إنها قيمة نابعة من جملة من الظروف التي تجعل شخصيته محمولاً بأكثر من هدف منشود.

ومما يذكر هنا أنه كان مسكوناً بالمتناقضات، كما كتب عنه وفيه ذلك (وقد لاحظ بعض النقاد أن ابن عباس نفسه يروي أحداثاً حدثت وهو طفل. وأحياناً يروي أحداثاً عن عهد لم يكن وُلِدَ فيه بعد. فقد كان اتصاله بالنبي (ص) وهو دون سن البلوغ، ومع ذلك عظّم تعظيماً جليلاً. وربما كان من أسباب ذلك وجود الخلفاء العباسيين من ولده، وتملق الناس لهم)[٤٤].

ولعل هذا كان عاملاً كبيراً في ذيوع صيته، وتعظيم شخصه. إذا علمنا أن الأسر الحاكمة، وفي مختلف المراحل التاريخية تحاول إظهار أسماء تنتمي إليها، لغاية تخصها، وتخدمها في مساعيها السياسية والاجتماعية والتاريخية.

وإذا تمعنا في علاقة العباسيين بـ (ابن عباس)، فمثل هذا التواصل النسبي والاجتماعي والثقافي، نجده موجوداً، إذا أدركنا أن العباسيين، شأنهم في ذلك شأن سواهم من الحكام السابقين عليهم، واللاحقين من بعدهم، حاولوا تقوية هذه العلاقة، والترويج لها، لمنح سلطتهم مشروعية أكثر، ومصداقية أقوى، من خلال التركيز على صحبة (ابن عباس)، وهو (جدهم العائلي والتاريخي

والثقافي) للرسول، ولبقية الصحابة، ولإضفاء قداسة لا يُطعن فيها على ممارساتهم السلطوية. ولهذا كانت غزارة الأحاديث المنسوبة إليه، تتناسب مع دوره التاريخي، وما كان يجنى باسمه!

ولعل (الطبري) لم يستطع من جهة ذكر كل ما يتعلق بـ (ابن عباس)، وتحولاته، وحاول ذكر أكثر من رواية عنه، وكأنه أراد بها ـ هنا بالذات ـ إما التخفيف عما لحق به، وأساء إليه في واقعه، وإما لتغييب الحدث نفسه من جهة ثانية!

ونحن نميل إلى هذا الرأي، إذا علمنا أن مؤرخنا الكبير ـ وهو كبير فعلاً ـ عاش في العصر العباسي، وفي مرحلة ذهبية فيه، برز من خلالها العباسيون، وما كان بإمكان (الطبري) أو غيره ذكر كل ما يتعلق بأمور من هذا النوع!

وربما يكون (الطبري) هذا معذوراً، في ما لجأ إليه، لأنه وهو يكتب تاريخه، كان أدرى منا، بما كان يجري، وكان عالماً بالبنية المعرفية والثقافية والسياسية لعقلية التخاصم السلطوية. ومن هنا ـ ووفق ما يبدو لنا، ونستخلصه من حركية الأحداث التاريخية ـ كان لجوؤه إلى تنويع الروايات المتعلقة بأحداث من هذا النوع، لأنه كان يعيش داخل هذه العقلية، ويعيشها في الوقت نفسه. أي كان يدرك الخصومات في عصره، وأبعادها الاجتماعية والوظيفية، من موقع ما كان يقوم به، ويفكر فيه. العقلية التي لم تتخلص من ثنائياتها المتناحرة، رغم وجودها في أكثر المراحل التاريخية عنفواناً وتوفر رفاهية، انطلاقاً من هرمية السلطة، ومَنْ كان في ظلها، ويساندها من الفقهاء، ويسندها من المدافعين عنها على الصعيد السياسي(٤٥)!:

١ ـ إن المناخ التاريخي الذي عاش فيه (ابن عباس) هو الذي جعله هكذا، رجلاً متميزاً بالتحولات. ففي أعقاب مقتل الخليفة الراشدي الثالث، تغيرت الأوضاع كلياً. ووجد (علي) نفسه في مواجهة انقسامات كثيرة، كانت طبيعية أفرزها واقع الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية. فقد بدأت كل جهة، في مسارها القبلي والاجتماعي، عرباً وغير عرب، تحاول تلمُّس الطريق الذي يؤمن لها ما تريد، خاصة وأن (علياً) بدا للكثيرين غير ضامنٍ لامتيازاتها، أو لما تريده.

وقد طاول ذلك جهات كثيرة، تشمل أنصاراً ومهاجرين، عرباً وممن يُعتبرون مواليَ. ولهذا كان هناك تصدعات مهّدت لها بيعة السقيفة، وغذّتها الشورى المفروضة على المسلمين، في ما يخص (أبا بكر وعمرَ وعثمانَ) وجاءت خلافة (علي) دراماتيكية، في غمرة المناخ السياسي والاجتماعي المتوتر والمتشنج الذي أعقب مقتل (عثمان). وفجّرها مقتل (عثمان)، وكان ظهور (علي) عاملاً فاعلاً في استجلاء الأبعاد الصراعية في عقلية التخاصم المشتركة(٤٦).

٢ ـ وإذا كان (عبد الله بن عباس) يبدو متغيراً، أو يمثل هذا التغير، فليس هذا طفرة في تاريخه

الشخصي، إنما كان ذلك نابعاً من متغيرات الواقع ذاته. فعلاقته مع متحولات الواقع هي التي كونت شخصيته في تحولاتها.

٣ ـ وانطلاقاً من هذا التصور، تظهر علاقته بالخلافة الجديدة، علاقة من أثارته شهوة السلطة والجاه، خاصة في مدينة مستحدثة في الإسلام، هي البصرة، في تنوعها الأجناسي والقبلي وغناها المادي، وموقعها الخصب. ولعل وجوده في هذه المدينة عاملاً عليها، واحتكاكه بها في العمق، هو الذي حرّك فيه شعوراً مضاعفاً بحساسية وحركية المرحلة الجديدة. فكان إقباله على ما أقبل عليه تعبيراً عن مستجدات هذه المرحلة تماماً!

٤ ـ وإذا كانت علاقته مع (علي) قد توترت، ثم تأزمت تماماً في النهاية، فإن ذلك لم يكن وليد نزوة، أو ما يمكن اعتباره سهواً تاريخياً، إنما هو موقف اختاره لنفسه في ظل متغيرات واقعه، وفي ضوء ما كان يجده من تغييرات وإرهاصات ومخاضات سياسية واجتماعية واقتصادية وتاريخية، سريعة.

ووفقاً لما تقدم فإن عقلية التخاصم التي تجمعه مع (علي) هي عقلية تاريخية تصاعدية. أي عقلية مَنْ يحاول منافسة الآخر، من موقع فهم ما يفكر فيه، والقيام بمناورة لصالحه، تخدم موقعه الاجتماعي.

فتفكير (ابن عباس) هو ديناميكي، ولكنه تعبير عن حل اختاره بتؤدة، بعد فترة زمنية طويلة نسبياً، كان فيها الصحابي الجليل، والزاهد في الدنيا. وكان يبصر طريق مستقبل الأمة التي ينتمي إليها (أمة الإسلام)، وأن عليه في ضوء متحولاتها أن يؤمن له مكاناً في التاريخ، بعد أن تهيأت له الفرصة، ووجد المجال المناسب لذلك.

وليست الردود المتعاقبة من قبله على (علي)، وهي متصاعدة، وتتأصل خصوميتها أكثر، كلما توغلنا فيها، في تسلسلها منفصلة عن بعضها بعضاً، أو لا يمكن إيجاد علاقة ديالكتيكية فيما بينها. إنما هي خطة ممرحلة وضعها لنفسه، كشفها، حين تبدّى له لا مفر من ذلك. تبدأ بتكذيب المشتكي عليه، في محاولة منه لوضع حد لما يقال عنه، لعل (علياً) يقتنع. وتمر بسلسلة الردود الأخرى المتعاقبة التي تظهر ساخنة حادة بلغتها الاتهامية والمحاكماتية، وتنتهي بما يجب أن تنتهي عنده. أي الإعلان عن قطيعة بينه وبين (علي) لأن التواصل من أجل ما كان يجمعهما معاً عليه، من ناحية المبادىء والقناعات والأصول المعتقدية المشتركة، لم يعد له أثراً!

إنها عقلية كانت تقرأ مقابلها في العمق، وكانت حريصة على ما يخص حضورها في مسارها الواقعي والتاريخي كل الحرص. وقد كان (علي) كما يبدو غير مدرك لهذه العلاقة، أي أن عقليته كانت تقوم على الجمع بين عالمين متداخلين، يستحيل الجمع بينهما، من موقع التشابه. وتلك هي رؤية طوباوية، تميز بها (علي). أي أنه لم يتفاعل مع ما كان يفكر فيه (ابن عباس)،

ليحتاط له، ويعرف بالتالي كيف يضع حداً له. وهكذا كان شأنه مع الثالوث (عائشة وطلحة والزبير).

كانت عقلية (علي) تقوم على عالمين، متضادين في الغالب الأعم، عالم الإسلام الذي التقى فيه مع من كان معه منذ بدايته تاريخياً، وعالم المنافقين والفارضين أنفسهم على المسلمين، وكان هذا التصور مرتبطاً بمحور مركزي ديني إسلامي مثالي، لا تغيّر فيه متحولات التاريخ، ولا تؤثر فيه الأحداث الجسام.

ويبدو أن (عمر) كان أكثر إدراكاً لهذا الجانب من (علي). ويظهر ذلك فيما يقال عن أن (عبد الله بن عباس) كان (من أحب الناس إلى عمر بن الخطاب وكان يقدمه على الأكابر من أصحاب محمد ولم يستعمله قط فقال له يوماً كدت أستعملك ولكن أخشى أن تستحل الفيء على التأويل)[٤٧]. ولم يدرك (علي) هذا الجانب المذكور.

٤ ـ معاوية بن أبي سفيان «ميكانيزم عقلية التخاصم»:

يظهر (معاوية بن أبي سفيان) الذي حكم الدولة العربية ـ الإسلامية بصورة فعلية من (٦٦٠ ـ ٦٨٠م) الشخصية المتفردة في التاريخ. إنه يكاد يكون شخصية أسطورية، دون أن يكون في هذه الشخصية عنصر أسطوري، وتظهر الأحداث التي تشير إليه، أشبه بخرافات، دون أن يكون هناك حضور للخرافة في علاقاته مع الآخرين. ويتجلى بمظهر المنبوذ والمرفوض على صعيد التواصل الخلقي، أو من معيار قيمي، دون أن تتم تنحيته، وتبلورت شخصيته بمسحة من القداسة، دون أن يكون هناك من ساعد على قدسنة شخصيته هذه، أو ساعد على تقديمها بمظهر مثالي.

إنه مرفوض ومقبول به، مدنس، لما قام به من تصرفات أساءت إلى الكثيرين من المقربين من النبي (محمد)، وخاصة (علي وعائلته)، ومقدس في الوقت نفسه، نظراً لعظيم الأعمال التي قام بها، وحدت فيها أمة اجتمعت فيها وعبرها أجناس شتى وتوحدت، كان للعرب فيها المنزلة الأولى، والسيادة الأولى، أمة أمبراطورية: عربية السلطة والثقافة.. وليس هناك من يستطيع ذكره دون شعور بالرهبة وهو يلفظ اسمه، وبالتقدير، لأنه استثمر كل قواه في تحقيق أهدافه، ذات التوجه العربي بشكل عام. لقد تسجّل تاريخ كامل باسمه، وتحددت مرحلة مؤثرة به! لم يترك سيئة إلاّ وحاول استغلالها في تحقيق مآربه، ولا حسنة إلاّ وسعى إلى تجسيدها بشكل ما، لإعلاء مركزه السلطوي. لقد فهم لعبة السلطة على أكثر من صعيد، ومارس هذه اللعبة، في أكثر ممارساتها خطورة، ونجح فيها، واستطاع أن يكون رجل تاريخ حافل بالمغامرات، والمفاجآت، والمواجهات الساخنة، ونجمه الأكبر بامتياز!

وهنا يحضرني ما كتبه (فوكو) حول السلطة، حيث ذكر أن (السلطة حاضرة في كل مكان: ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تُقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل

لحظة، في كل نقطة، أو بالأحرى، في كل علاقة من نقطة لأخرى..) ومن ثم (فالسلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض. إنها الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقّد في مجتمع معين... الخ)[٤٨].

إنها لكذلك. ولكن هناك نقطة محورية، تلتقي فيها روافد القوى كلها. ففي مجتمع معقد بيناه المختلفة، وفي وضع اجتماعي مركب، لا بد أن تتنوع علاقات القوة وتتشابك. لكن ثمة مركزاً يستقطب، أو يحرك هذه القوى، بما يتناسب وحركية السلطة في أهدافها التكتيكية والاستراتيجية. ويبدو أن (معاوية) كان عالماً بذلك.

فقد مات وهو ابن (ثمانين سنة) تقريباً، وخلف وراءه تاريخاً حافلاً بالأسئلة، والمسائل المختلفة، والقضايا التي تخص جوهر السلطة، وطبيعتها الناسوتية، والبعد اللاهوتي فيها. مثلما أنه دخل هذا التاريخ، وهو مسكون بانتماء قبلي أرستقراطي (قريشي) وبرغبة عارمة، حادة، كبرت، ونمت، وتجذرت في صدره، رغبة امتلاك مفتاح السلطة، الذي يخص أمبراطورية عظيمة في زمانها. وقد تحقق له ما أراد..

وليس بوسع أيٍّ كان تناول هذه الشخصية بصورة موضوعية، ممارساً فيها قراءة تاريخية (تزامنية)، إذا أهمل فيها جانباً معيناً، وأبرز جانباً آخر. فالتركيز على بُعد وحيد، يقزّم حضورها الإنساني التاريخي. إنها ستظهر بهذا المعنى إجرامية، أو انتهازية، أو (ميكيافيلية)، أو ورعة، أو داهية، ولكن لن تكون هكذا إنسانية فعلاً!

فهي في تفاعلات عناصرها تبدو واضحة في أبعادها المكوّنة لها. وهي في مسارها الاجتماعي والتاريخي تظهر نتاج واقع محدد، لا يمكن للموضوعية (ولو في حدها النسبي الأدنى)، أن تتحقق، إذا لم يُراع فيها ذلك. ولعل عقلية التخاصم، في أوج إنتاجها لأدواتها، واستثمارها اجتماعياً، هي التي تتوضح في ممارساتها!

وربما يشكل النموذج الأول في التاريخ العربي ـ الإسلامي، قديماً ولاحقاً، في استفادته من كل ما وصلت إليه يداه، وتناهى إلى سمعه، وقيل له. وليس هناك حاكم، إلاّ وله في مخيلته وذهنه صورة حركية معينة! لقد قيل عنه إنه قال: (لا زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول الله يا معاوية إذا ملكت فأحسن) وأنه قال لقريش (ألا أخبركم عني وعنكم. قالوا بلى، قال: فأنا أطير إذا وقعتم وأقع إذا طرتم ولو وافق طيراني طيرانكم سقطنا جميعاً) وهو المعروف عنه أنه قال: (لو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت أبداً، قيل له: وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدوها أرخيتها وإذا أرخوها مددتها... الخ)[٤٩].

ولعل تصوراً من هذا النوع، يثير في ذهننا ما يلي:

١ ـ فهمه الواسع لأحداث عصره، ومنطق التحولات فيه. إذ لولا ذلك لما استطاع البروز بهذا الشكل.

٢ ـ قدرته على اختراق حواجز كثيرة سياسية واجتماعية وثقافية، وإعلانه عن نفسه خليفة على المسلمين. و(علي) على قيد الحياة، وهو معلَن خليفة قبله على المسلمين.

٣ ـ عنفوانيته، في القيام بكل المحاولات التي ساعدته على تكوين جبهة عريضة اتسعت باستمرار، عرفت بجبهة معاوية، ودقته في إجراء المناورات مع مختلف العناصر المؤثرة في زمنه، لتحقيق مآربه.

فهو في وجوده في الشام، لم يكن بعيداً عن حركية الخلافة في المدينة، ولا منعزلاً في ولايته، أو مهتماً فقط بأمور الولاية التي عيّن فيها. لقد كان يتسقط أخبار الدولة كلها. وكان يشارك في صنع وتوجيه هذه الأخبار بشكل ما، وذلك من خلال التحضير للمرحلة الحاسمة (المستقبلية)، من قلب الشام، وبشكل خاص في عهد (عثمان)، الذي تلمس فيه قوة لافتة للنظر، ووجد هو فيه الفرصة الذهبية، للتحضير للساعة التي يحقق فيها بُغيته.

ولقد كان هناك فرق كبير بين (معاوية) الذي تميز بدهاء لا ينكر، ورجاحة عقل لا تخفى، وقدرة على المناورة لا يُشك فيها، ورجل آخر، سعى إلى الإعلان عن نفسه رجل دولة كبيراً. ذلك هو (مروان بن الحكم)، محرض (عثمان) في الكثير من الأمور، في المدينة. ولكن (مروانَ) لم يكن داهية، ولا تميز بدهاء (معاوية)، ولهذا بقي في الظل، رغم أن متغيرات الأحداث في عهد (عثمان) تكشف عن دوره الكبير فيها، باعتباره كان كاتبه، ومستشاره، كما يبدو، ولكنه لم يرتق إلى سطح الأحداث. كان مكشوفاً على أكثر من صعيد. أما (معاوية)، فكان يعمل في الخفاء غالباً! ومن خلال ظهوره على مسرح التاريخ، وهو في الظل، كان يمارس، كما يبدو دور البطولة. أوَليس هو نفسه الذي نصح (عثمان) بضرورة ترك المدينة، لأنه كان يدرك أبعاد الوضع؟ وذلك بعد اجتماع مع ولاته في الأمصار، حيث قال له (يا أمير المؤمنين، انطلق معي إلى الشام قبل أن يهجم عليك من لا قِبَل لك به، فإن أهل الشام على الأمر لم يزالوا)[٥٠].

وليس هناك ما يعلمنا عن أنه كان يعرف كل ما يجري من أحداث، وخاصة ما يتعلق بالتطورات الأخيرة في أواخر عهد (عثمان)، وتحديداً حين حِصاره. لا بد أنه كان مطّلعاً على كل ما كان يجري ـ من خلال عيونه. وأنه لم يفعل شيئاً، منتظراً الفرصة التي طالما انتظرها. دون أن نضع في الحسبان أنه كان يتمنى ما حصل للخليفة (عثمان) بصورة مأسوية بالفعل.

والإشارة التي يذكرها الدكتور «إبراهيم بيضون» بخصوص موقفه من الأحداث الأخيرة تفيدنا في هذا المجال، حيث يقول (وكان إبطاء معاوية المتعمد في إنقاذ عثمان يقابله تصليب

مفتعل لمروان في (المدينة)، دون أن تكون خافية التطورات المرتقبة للأزمة الخطيرة)[٥١]. ومما يُستنتج هنا هو أن (مروان) كان يخدم (معاوية) وإن لم يعِ ذلك، فاندفاعه الأهوج في مواجهة خصوم الخليفة، أظهر ـ وبوضوح ـ مواقف هؤلاء، وفي ضوء ذلك تحرك (معاوية). إنه إبطاء تمهيداً لما هو أسرع منه، للخوض في معمعان التاريخ، حين يشتد الصراع بين مواقف مختلفة فيه.

إذاً الفارق بين طريقة كل من (مروان) و(معاوية) هو كالفارق بين من يشد عزمه في بداية السباق، للفوز، ومن يعدو ببطء، تمهيداً للخطوة الأخيرة، حيث يكون الآخرون قد نال منهم التعب، ويكون هو في أوج نشاطه.

ولعل تحالفه مع الكلبيين في الشام، وهو قيسي في النهاية، وإعطاء امتيازات للمتنفذين من أهل الشام، أكسبه قوة لا يستهان بها، بل هيأه لخوض معركة الخلافة، وفي وجه (علي) ومن معه[٥٢].

ولهذا نجد كيف أن (معاوية) استقبل رسول (علي) الذي جاء إليه، طالباً منه مبايعة (علي)، وجمع الناس في المسجد، ثم استهل حديثه الموجّه إليهم بالحمدلة والبسملة، وتعظيم رسالة الإسلام، إلى أن وصل إلى ما كان يفكر فيه سابقاً، وهو:

(أيها الناس قد علمتم أني خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين عثمان بن عفان عليكم وأني لم أقم رجلاً منكم على خزاية قط وأني ولي عثمان وقد قتل مظلوماً والله تعالى يقول: ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل أنه كان منصوراً وأنا أحب أن تعلموني ذات أنفسكم في قتل عثمان. فقام أهل الشام بأجمعهم فأجابوا إلى الطلب بدم عثمان وبايعوه على ذلك وأوثقوا له على أن يبذلوا بين يديه أموالهم وأنفسهم حتى يدركوا بثأره، أو تلتحق أرواحهم بالله...)[٥٣].

ولعل هذا التفاعل يؤكد مدى قوة العلاقة بين الطرفين، وهي علاقة (مهندسها) «معاوية» الذي استمر معتمداً على قوة أهل الشام، وواثقاً منهم، وضامناً ولاءهم، وبقي معهم، حتى أن تحويل الشام إلى عاصمة الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية، يدخل في هذا المجال: تقوية هذه العلاقة، والابتعاد عن المشاكل التي تتفاعل وتتشظى في الأمصار الأخرى، وخاصة في الحجاز، وفي مدن العراق، وممارسة نفوذه السلطوي بصورة أمتن.

وما يميز دهاء (معاوية)، وبصورة أوضح، ما يميز ديناميكية عقلية التخاصم، وعنفوانيتها، هو إعلانه عن نفسه خليفة على المسلمين، في الوقت الذي كان هناك (علي) خليفة، هذا الذي اتخذ الكوفة عاصمة له. أما هو فقد أراد أن يبرر صفة أخرى، ترينا مدى حنكته السياسية، فقد جاء إعلانه الخلافة لنفسه في (القدس)، ذات الطابع القدسي، ففيها بيت المقدس. والمسجد الأقصى عند المسلمين هو (أولى القبلتين). وقد (كان معاوية يقصد أن يضفي على خلافته طابعاً دينياً،

ولم يكن يتاح له استخدام الكعبة لهذا الغرض، فاتخذ المكان المعادل لها في نظر المسلمين، وذلك ـ على الأقل ـ للتأثير على مسلمي الشام، تثبيتاً لعرش الخلافة الأموية في معقله أولاً، وتمهيداً لتثبيته ـ من بعد ـ في سائر المعاقل الإسلامية)[٥٤].

لقد كان يعي لغة السياسة، وهي في أكثر حالاتها المصيرية وتأزماتها، لأنه كان داخلاً في لعبتها قبل ذلك (على الأقل، منذ عهد عمر)، ولعبة التحالفات القبلية، كانت علامة مألوفة في المنطقة كلها. ولكنها اتخذت وجهة جديدة، تتوافق مع طبيعة المرحلة الجديدة، وخصوصياتها. كان يقرأ (عقل) من كان يخاصمه، إضافة إلى عقل حليفه، ليضمن الفوز له!

وليس منطق تغلب الدهاء على الشجاعة، الذي يُستخدم في لغة المؤرخين، منطقاً عقلانياً[٥٥]، لأن الدهاء هو ذاته عنصر من عناصر اللعبة السياسية. فالمناورة والمراوغة والمخاتلة، وما شابه ذلك، من مكونات لعبة السلطة. وقد أثبتت تحولات التاريخ، والمنعطفات الكبرى فيه، وأوجه الصراع والتصارعات المتنوعة السياسية وغير السياسية، أن مفهوم (النزاهة) مجرد قناع، يخفي ما هو أكثر من الدهاء. إنه دهاء مزيّف، وتعبير عن الضعف، وذلك من خلال حركية السياسة في المجتمع. إذ لا توجد سياسة بدون مكونات تشكل عدتها: الخداع والمنطق المراوغ، والرياء، والوعود الكثيرة التي لا يتحقق القسم الأكبر منها. كما يجري ذلك في أيامنا راهناً!

أوَليس منطق التحالفات، وبهرجة الوعود، وممارسة شتى أنواع الدعاية، عناصر كل سلطة نشهد لعبتها اليوم هنا وهناك؟ أليست السلطة قائمة على منطق الكشف والحجب؟ كشف ما يميزها في بعد مثالي يستقطب الأنظار، هو البعد الذي لم يجر العمل به، أو لم يجرب بعد، وحجب حقيقتها في نسبيتها. فهي سلطة. ولأنها سلطة فهي لا يمكن أن تبني فردوساً على الأرض. إنما تؤسس مملكة لها، ولعناصرها الذين يشكلون (قوميتها)، وأنصارها الذين يأتون في القيمة بعد ذلك. ولأنها كذلك، فإن القهر يبقى علامة فارقة لها، لأنها تتجسد ـ حتى الآن ـ في مجموعة بشرية محددة، مجموعة ليس لاعتبارها ممثلة للمجتمع ككل. وإن كانت في إيديولوجيتها تدعي كذلك. إذ إن كل إيديولوجيا (تُمَثْلن) مجسديها!

إن معاوية هو الذي حافظ على استمرارية أجهزة القمع والمراقبة والمعاقبة الداخلية، تلك التي بدأ بها (عثمان). لقد كان يدرك أن الكلمة وحدها لا تفعل فعلها بدون وجود السوط، أو أداة التعذيب، أو وسائل التشهير الدعائية. حيث لم يقصّر في استعمالها. لقد استطاع أن يربط بين ما هو سياسي تأديبي وإعلامي، وما هو ثقافي اجتماعي وديني، معتمداً على عناصر تكفل له وجوده. (إذ أبقى أجهزة المحاكم والشرطة في أيدي كبار الملاكين العقاريين المحليين وأغنياء المدن وكبار التجار من السكان الأصليين، وأبقى الحواجز الجمركية على حدود سورية بالرغم من كون هده البلاد صارت جزءاً من الأمبراطورية العربية، وفرض مع ذلك ضرائب جمركية عالية على البضائع المنافسة للمنتجات السورية المتطورة)[٥٦].

ولعله في سياسته، معتمداً على دعاته وعيونه ومتحالفيه في أمكنة مختلفة، وأكثر العناصر رهبة في المجتمع، حاول إقناع الآخرين بشرعية سلطته، ومصداقية ما يقوم به، ويعلن عنه. وإذا كان هناك من يتصور أن الأمويين، ومن يحالفهم اعتبروا أنفسهم الممثلين الشرعيين للمجتمع، وأن سواهم على خطأ[٥٧]، فإن ما يجدر ذكره هنا، هو أن هذا التصور ينطلق من مسلّمة لا يمكن الأخذ بها، وهي وجود من يمارس السلطة بصورة شرعية تماماً. أي يكون هناك مثال واقعي مشخص، يبرهن على صوابية هذا التصور. إذ ما هي السلطة التي يمارسها طرف ما، ويمثلها، وهي في جوهرها تقوم على إرضاء الجميع، وتمثل الجميع؟ وهل هناك سلطة مجتمعية، تقوم على مساواة فعلية بين الناس، وليس على التفاوت؟

كل سلطة، قائمة على قهر ما: مادي أو معنوي، وهما معاً، وبأشكال مختلفة ومتفاوتة. وهذا ما يشهد له التاريخ.

لقد كان كل حاكم، ولا يزال، في إطار الدولة العربية ـ الإسلامية يقدّم نفسه، سواء عبّر عنها أو لم يعبر، بوصفه الحاكم الذي لا حاكم سواه. وتظهر الصفات التي تشكل العلامات الفارقة له أسماء تتجاوز في بعض الأحيان، في عددها أسماء الله الحسنى. ومن الممكن الحديث هنا فقط عن التفاوت في القهر الذي يمارسه حاكم دون آخر، هنا وهناك. وليس هناك ما يثبت العكس: أي وجود حاكم أُعتُبر رسولاً ومنقذاً مجرداً عن الأهواء، يساوي بين الجميع.

إن عقلية التخاصم، عند من يمثلها في السلطة، دائماً تبرّر لسلوكها، وتقزم الآخر، والآخر يجرم ممثل السلطة بمعنى ما، ويعلن عن بديل هو النموذج البشري المنتظر، منطلقاً هو نفسه من عقلية التخاصم المقابلة تماماً!

ما يميّز (معاوية) هو أنه كان أكثر خفاء، حين كان يخطط لما يجعله حاكماً لا يُنافس ولا يقاوَم، وأكثر ظهوراً حين كان يواجه الآخرين، متحدثاً عن نفسه، من موقع القوة. كأنه كان يدرك أن التلويح بالقوة، وتعظيم مجسدها الأكبر، وإعلاءها، هو خاصية داخلة في مكونات عقلية التخاصم، ويعزز من حضور القوة المحسوسة عبره، ويثبّت الآخر ويسيّره لمصلحته؛ ولعله في خطابه المقتضب والمدروس، الذي وجهه إلى أهل المدينة، عندما زارها، ما يدعم ذلك:

> (أيها الناس إن أبا بكر رضي الله عنه لم يرد الدنيا ولم ترده وأما عمر فأرادته الدنيا ولم يردها وأما عثمان فنال منها ونالت منه وأما أنا فمالت بي وملت بها وأنا لبتها. فهي أمي وأنا ابنها فإن لم تجدوني خيركم فأنا خير لكم)[٥٨]، قال ذلك، ثم نزل عن المنبر.

ولعل محاولاته الإغرائية التي قام بها لاستمالة الكثيرين إليه، والتي نجحت، وبأساليب مختلفة، تضيف إلى خاصياته خاصية أخرى، تبرز تنوع الإمكانات والإمكانيات لديه. فقد استمال (عمرو بن العاص) إليه، عندما وعده بإعطائه مصر، ليكون معه في هيئة التحكيم، بخصوص البيعة للخلافة بينه وبين (علي). واستمال (قيس بن سعد) بدوره إليه، وهو الذي كان من خصومه

المشهورين، ومن أنصار (علي) والياً على مصر في عهد الأخير. ونسّب إليه (زياداً) الذي تميز بالعنف والاستبداد والقسوة والحزم في السلطة، وأغرى (الحسن) بالتنازل عن الخلافة، ثم سممه عن طريق زوجته، واستطاع بحيله البارعة الظهور بمظهر البطل، وتفوق على (علي) بعد التحكيم، وبخطط كانت في غاية الإتقان[٥٩].

فمن جهة نرى ممارسته لأعمال قمعية، وتصفيته لخصومه بطرق مختلفة. ومن بين هؤلاء الصحابي المعروف (حجْر بن عدي الكندي)، الذي يذكره (المسعودي) بأنه أول من قتل صبراً في الإسلام[٦٠]. وبالمقابل فإنه حاول استمالة آخرين إليه، أمثال (أبي هريرة). نعم إن السلطة ـ كل سلطة ـ تعتمد على سياسة مزدوجة، هي واحدة في النهاية، هي الترغيب والترهيب. إن المتمعن في عقلية التخاصم التي امتلكها (معاوية) أو تميز بها، لا بد أن يكتشف ـ وبسهولة ـ اتصالها بما قبلها. إنها نتاج واقع تاريخي، لم يتم فيه انقطاع تاريخي. لكنه كان هناك انعطاف تاريخي. فقد استطاع، ونجح في ذلك. فهم المكونات العقلية لمتحالفيه وخصومه، ومن هنا كان وجاء سر نجاحه. إنه أكثر من استخدم عقلية التخاصم في ثنائياتها التي تقوم على الجذب والنبذ، أو المد أو الجزر، وهذا يذكرنا بمثال الشعرة التي اشتهر بها، حيث حركها بما يحافظ على بقائه في السلطة. وتلك هي ثنائياتها تفاعلت مكوناتها، أو تزحزحت من مواقعها، ليعاد تركيبها الثقافي والأجناسي والاجتماعي بطريقة جديدة، وليكون ذلك تمهيداً لواقع مختلف، تمخض عن صراعات وطرق ومذاهب فكرية ومذهبية وعقائديات، أوجدتها عقلية التخاصم ذاتها. ولا نكون مبالغين إذا قلنا، إن معظم الفرق الإسلامية ومذاهبها وطرائق التفكير فيها، تجد بداية فعلية لها بعد مجيء (معاوية) إلى السلطة، وإثر إدخاله نظام الوراثة في السلطة.

الهوامش:

(*) الطبري، في **تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٣٣٨.

(١) حول ذلك، يمكن الرجوع إلى الدكتور، نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، وخاصة الفصل الرابع منه «أسباب النزول»، ص ٩٧ وما بعد.
وبشكل أكثر تخصيصاً **أسباب النزول** لـ «أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري»، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٩٣.

(٢) انظر قصته باختصار، وفي قالب أدبي وجداني، في: **رجال حول الرسول**، خالد محمد خالد، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥، ص ٧٤ ـ ١٠٠.

(٣) انظر: **مختصر سيرة ابن كثير**، المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٤) جعيط، د. هشام، **الفتنة**، ص ٧٥.

(٥) انظر حول ذلك، ما يذكره (المسعودي)، في: **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣.

(٦) انظر في **تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٢٨٣، ويرى (جعيط) أن هذه الرواية ملفقة، ولا يمكن قبولها. تلك التي تزعم أن معاوية يقول: (المال مال الله..)، لأن تسمية مال الله هي الجارية ولا تراع فيها منذ زمن مبكر ولا فيما بعد، انظر في مصدره المذكور سابقاً، الصفحة ذاتها.

ولم يزد (جعيط) على ذلك، ونحن في الوقت الذي نؤيده في هذا، فإن ما يمكن قوله إضافة إلى ما قيل، هو أن رواية كهذه، لو فُكّر فيها، تسيء إلى شخصية ورعة، عرفت بصلابتها وتقواها وزهدها وحساسية موقفها مما حولها، ومن جهة أخرى، فإن رواية كهذه، تكاد توحي بشيء آخر، وهو أن (أبا ذر) قد يكون ضحية (اليهودي)، وهذا يعني تخفيف جرم (معاوية) ومعه (عثمان)، ومن جهة ثالثة، فإن التركيز على رواية اليهودي، وإثارة موضوعه، محاولة لتبرئة الواقع مما جرى فيه من حوادث ومشاكل، وإلصاقها بـ (اليهودي) عدو الإسلام الأول، ولا نستبعد هنا أن تكون عقلية (الطبري) ذاتها قد تعرضت لغزو (إيديولوجي «بلغة عصرنا») في عصره، أثّر في روايته للتاريخ، وبنيانه له، وما قيل عن (عبد الله بن سبأ) في المصدر نفسه، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١، يجعلنا نفكر كثيراً، قبل صياغة أي فكرة لها طابع تاريخي، قيمي.

(٧) الطبري، في المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦.

(٨) انظر بالتفصيل، **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٣٤٩ ـ ٣٥١.

(٩) الطبري، المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(١٠) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ١٦٧.

(١١) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٢) يذهب إلى ذلك، خالد محمد خالد، في المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٣) يذهب إلى ذلك (جعيط)، في: المصدر نفسه، الصفحة ذاتها، وبشكل أوضح، الدكتور (محمد عابد الجابري) في: **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤) الخ. وانظر تحليلنا لموقع «أبي ذر» في التاريخ العربي ـ الإسلامي المبكر نسبياً ـ في كتابنا: **أئمة وسحرة**، شركة رياض الريّس، بيروت، لندن، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٦٩ ـ ١٧٦، ص ١٩٦ ـ ٢١٣.

(١٤) الشهرستاني، في مصدره ج١، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٥) انظر: **الطبري**، في: **تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(١٩) انظر في: المصدر نفسه، الصفحات ٣٥٥ ـ ٣٦١ ـ ٣٦٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢١) انظر في: المصدر نفسه، ٣٩١ ـ ٣٩٦.

(٢٢) انظر في ذلك «جعيط»: **الفتنة**، ص ١٢٦.

(٢٣) نقلاً عن «دوروتيا كرافولسكي»: «أهل السنّة والجماعة: العقيدة السنّية من خلال المصادر» ـ المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٤) يمكن الرجوع إلى مصادر كثيرة حول ذلك «المسعودي» في: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥، وباختصار و«ابن الأثير» في: **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥، المجلد الثالث، ص ١٧٤ ـ ١٧٩، و«ابن الكثير» في: **البداية والنهاية**. مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، ١٩٦٦، الجزء السابع، ص ١٧٣ ـ ١٩١. و«ابن خلدون» في: **تاريخ ابن خلدون**، المجلد الثاني، ص ١٤٣ ـ ١٥٠.
إننا نعتمد على (الطبري) في مصدره نفسه، لأنه يظل الأكثر غنى في هذا المجال، كما نعتقد. وحديثاً يظل كتاب «**جعيط**»: الفتنة، المصدر الأكثر غنى في هذا المجال، باعتباره يركز كثيراً على (الفتنة) وخلفياتها.

(٢٥) الطبري، في المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٢٦) انظر في المصدر نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٢٩) انظر المصدر نفسه، ص ٣٨١ ـ ٣٩٠.

(٣٠) انظر: الطبري، في مصدره نفسه، ص ٣٤٠ - ٣٤١، وسوف نحاول التعرض لهذه الشخصية، ومدى واقعيتها، ودراسة أبعادها التاريخية والاجتماعية والثقافية، وامتداداتها في بحث لاحق، مستقل، وذلك نظراً لأهميتها!

(٣١) الطبري، في المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٣٢) أنظر حول ذلك، في المصدر نفسه، الصفحات (٣٣٧ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٧٠...الخ)..

(٣٣) أنظر «المسعودي» في المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٣٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣٥) الطبري، في المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٣٦) أنظر المصدر نفسه، ص ٣٩١ - ٣٩٤.

(٣٧) أنظر: «أحمد أمين» في المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٣. وأنظر حول ذلك كتابه الآخر: ظهر الاسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٥، ١٩٦٩، ج٢، ص ٣٧ - ٣٨، ٢٠٢.

(٣٨) نقلاً عن الدكتور «نصر حامد أبو زيد» في: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٣٩) أنظر «أحمد أمين» في: المصدر نفسه، ص ٢٠٣. وانظر حول ذلك كتابه الآخر: ظهر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٥، ١٩٦٩، ج٢،ص ٣٧ - ٣٨ - ٢٠٢.

(٤٠) أنظر حول ذلك «المسعودي» في: مروج الذهب، المجلد الثاني، ص ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٤٠٦ - ٤٣٥، و«ابن أبي الحديد» في: **شرح نهج البلاغة**، المجلد الثاني، ص ٢٨٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠... الخ.

(٤١) الطبري، **في تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٥٤٣.

(٤٢) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص ١٤١ - ١٤٣.

(٤٣) اعتمدنا في نقل هذه الرواية على (ابن عبد ربه الأندلسي)، في: **العقد الفريد**، تقديم: خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، المجلد الثاني، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.
ومما يجدر ذكره أن (فرج فودة) قد تطرق إلى هذا الحادث، وأورده في تفاصيله، دون أن يحلله بما فيه الكفاية، في أبعاده المختلفة. ذكره فقط، ليؤكد مدى تداخل الدين بالسياسة، وكيف تلوّن السياسة الدين بألوانها، انظر كتابه: **الحقيقة الغائبة**، دار الفكر، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٥٨ - ٦٢.

(٤٤) انظر «أحمد أمين» في: **ظهر الإسلام**، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤٥) حول حركية السلطة، في قطعية أحكامها، والبعد التخاصمي فيها، والذي تقوم عليه في الواقع والنص الديني وفعلها في الواقع انظر: سالم حميش، «حول طباع النص القطعي في الإسلام» في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٢، ١٩٨٧، وخاصة الصفحة ٣٤، وما يذكره فيها عن (الطبري).

(٤٦) لفهم متحولات هذه المرحلة، وما يليها، يمكن الرجوع إلى (الطبري)، في: **تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٥٤٥، وما بعد، والمسعودي في: **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٣٦٠ وما بعد.
والدكتور (إبراهيم بيضون) في: **الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري**، المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٧٥، وما بعد. والدكتور (هشام جعيط) في المصدر نفسه، ص ١٤٥، وما بعد.. الخ.

(٤٧) انظر: ابن عبد ربه في: المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٤٨) انظر ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، الجزء الأول من **تاريخ الجنسانية**، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، دون ذكر تاريخ النشر، ص ١٠٢ وما بعد.

(٤٩) انظر في ذلك، ما ذكره (ابن عبد ربه) في: المصدر نفسه، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، وانظر كذلك، ما ذكره (السيوطي) في: **تاريخه**، ص ١٩٣ وما بعد.

(٥٠) انظر: **تاريخ الطبري**، المجلد الرابع، ص ٣٤٥.

(٥١) انظر كتابه: **الحجاز والدولة الإسلامية**، ص ١٦٢.

(٥٢) انظر حول «بليايف» ي. أ: **العرب والإسلام والخلافة العربية**، ترجمة د. أنيس فريحة، مراجعة وتقديم د. محمود

زايد، الدار المتحدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٢١٠ - ٢١٨.

(٥٣) كما ذكر ذلك «ابن أبي الحديد» في: **شرح نهج البلاغة**، المجلد الأول، ص ٢٤٨.

(٥٤) مروة، حسين، **النزعات المادية**، المجلد الأول، ص ٤٦٩ - ٤٧٠.

(٥٥) انظر مثلاً، ما يكتبه الدكتور (عبد اللطيف الطيباوي) في كتابه: **محاضرات في تاريخ العرب والإسلام**، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢، ص ١٤٢ وما بعد.

(٥٦) مروة، حسين، في: المصدر نفسه، ص ٤٣٩.

(٥٧) انظر حول ذلك «فان فلوتن» في كتابه: **السيطرة العربية**، ضمن كتاب الدكتور «إبراهيم بيضون»: **الدولة الأموية والمعارضة**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥، ص ١٢٥ وما بعد.

(٥٨) انظر في: **العقد الفريد**، المجلد الثاني، ص ٢٤٦.

(٥٩) انظر حول ذلك (الطبري) في: **تاريخه**، المجلد الرابع، ص ٥٥٨ وما بعد، والمجلد الخامس، ص ٥، وما بعد، والمسعودي، في: **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٤٠٣ وما بعد، والمجلد الثالث، ص ٥ وما بعد.. الخ.

(٦٠) المسعودي، في: المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ١٢، وانظر في ذلك الطبري، في: **تاريخه** المجلد الخامس، ص ٢٥٣ وما بعد.

٤

الأمويون:
من القبيلة إلى الدولة القبيلتية

- ١ -

إثر تأمله في البحر المتوسط: أهمية ومكانة ودلالة، وتركيزه على موقعه الحضاري، يفتح المؤرخ الفرنسي المتوسطي (فرنان برودويل) كتابه «**البحر المتوسط: المجال والتاريخ**» بالكلمات التالية (في هذا الكتاب، لا تزال المراكب تبحر والأمواج تردد أغنيتها. وينزل الكرامون من تلال السنكتير إلى الريفييرا الجنوبية. ويُضرب الزيتون ليتساقط من شجره في البروفانس واليونان. وصيادو الأسماك يسحبون شباكهم فوق بحيرة البندقية الشاطئية الساكنة أو في قنوات جربة. ولا يزال النجارون ينون اليوم قوارب شبيهة بما كانت عليه بالأمس. ولا نزال عندما ننظر إليها نشعر أننا خارج الزمان)[١].

حاولوا الآن تغيير العنوان، وجعله هكذا: «شبه الجزيرة العربية: المجال والتاريخ»، وتأملوا في جينالوجية (نسابة) الجزيرة العربية هذه: موقعاً وحضارة وأهمية ودلالة. ثم انتظروا وراقبوا ما سيظهر تباعاً:

١ - فها هي مجموعة من الدول المعروفة بعراقتها في التاريخ تظهر، مثل دول: المعينيين (١٣٠٠ - ٦٣٠ق.م)، والسبئيين (٨٠٠ - ١١٥ق.م) والقتبانيين والحميريين (١١٥ق.م - ٥٢٥م).
وها هم السبئيون يصارعون الدولة المعينية في ضعفها، ويقضون عليها. وها هم السبئيون يشكلون دولة، وتخوض دولتهم صراعاً داخلياً مع الطامعين بالسلطة في الداخل. وها هم البطالسة يحاولون احتكار التجارة الشرقية، والتدخل الأجنبي يتصاعد فيها، ثم تفقد زمام السيطرة على نفسها، مثل الدولة الحميرية، وهي تتعرض للغزوة الرومانية العام (٢٤ق.م)

والاحتلال الحبشي عام (٣٤٠م)(٢)... الخ.

٢ ـ وها هم قياصرة الروم: سادة الملاحة في البحر الأحمر، وانطلاقاً من مصالحهم الذاتية حافظوا على استقلال جزيرة العرب من حيث لا يدرون، بدلاً من القضاء عليه، وذلك في محاربتهم بقسوة للفرطانيين (الفرس الأول)، وفي ظل هذا التخاصم التاريخي يقيم العرب دولتهم على حدود بلادهم الشمالية، وهما: مملكة الحيرة أو الأنبار (حوالى سنة ١٩٥) ومملكة غسان (حوالى سنة ٢٩٢)(٣).

٣ ـ وها هو (أبرهة الحبشي) يقود جيشه باتجاه مكة، لإحكام سيطرته السياسية والاقتصادية عليها. ثم تخيب حملته. وها هو صوت (عبد المطلب) يعلو، وهو يعلم المكيين، بما يضمره الحبشي من شرور لهم:

يا أهل مكة قد وافاكم ملك ... مع الفيول على أنيابها الزرد

هذا النجاشي قد سارت كتائبه ... مع الليوث عليها البيض تتقد

يريد كعبتكم، والله مانعه ... كمنعِ تبَّع لما جاءها حرد(٤)

٤ ـ وها هي الحجاز تشهد على عراقتها، متمدنة من جهة، وممتنعة على الفاتحين العظام مثل (رعمسيس الثاني) في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، والإسكندر الأكبر في القرن الرابع قبله. وإيليوس غالوس على عهد يوليوس قيصر في القرن الأول للميلاد من جهة ثانية. وامتنعت أيضاً على ملوك الفرس في إبان دولتهم، فآل امتناعهم هذا إلى اطمئنانهم وسكونهم(٥).

٥ ـ وها هي طريق العطور أو البخور، تشهد على الازدهار التجاري في شبه الجزيرة هذه، فهي كانت ممراً لتجارة العطور والبخور وما أشبهها، بين الهند واليمن وبلدان البحر الأبيض المتوسط(٦).

٦ ـ وها هي رحلة الشتاء والصيف القريشية: رحلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف نحو فلسطين وسورية ومصر، وأحياناً إلى العراق. وها هي القوافل المكية الكبيرة تتخذ لها أدلاّء وحراساً مسلحين. وها هي الإبل، مع سائقيها وعمالها، وهم يقطعون الصحراء، ويأخذون أقساطاً متتالية من الراحة عند الآبار والعيون والمراعي المنتشرة في قلب الصحراء، التي كانت تنفتح لمن يعرفها، وتنغلق على من كان يجهل طبيعتها أو (لغتها الصحراوية)(٧).

٧ ـ وها هي قريش العريقة في قبليتها ومكانتها في شبه الجزيرة هذه، تستضيف الشعراء في سوق (عكاظ) التجاري الأدبي الاجتماعي، فيتناهى إلى مسامعنا، وتخترقنا أصوات الشعراء، وهم ينقلون إلينا أخبار قبائلهم وعشائرهم، ودقائق حياتهم، بكل تنويعاتها. وها هم أولئك الشعراء يشيرون في أشعارهم إلى الحوادث التي وقعت في نجد بين قبائل بلاد العرب الوسطى المستقلة، ومنها وقف معركة البيضاء لغزوات أقيال اليمن، ومنها فتوح أمراء قبيلة

كندة السابقين وفتوح الحارث الذي أصبح ملك الحيرة سنة ٥١٨... الخ[٨].

وها هو صوت أحدهم، يؤكد مكانته المجيدة في قصيدته العتيدة:

إنـي امـرؤ مـن عـصـبـة مـشـهـورة　　حُـشُـدٍ لـهـم مـجـدٌ أشـمُّ تـلـيـد

ألـفـوا أبـاهـم سـيـداً وأعـانـهـم　　كـرم وأعـمـام لـهـم وجـدود

إذ كـل حـي ثـابـت بـأرومـة　　نـبـت الـعِـضـاه فـمـاجـد وكـسـيـد

نـعطي الـعـشـيرة حـقـهـا وحـقـيـقـهـا　　فـيـهـا ونـغـفـر ذنـبـهـا ونـسـود

وإذا تحـمّـلـنـا الـعـشـيـرة ثـقـلـهـا　　قـمـنـا بـه وإذا تـعـود نـعـود

وإذا نـوافـق جُـرأة أو نجـدة　　كـنـا، سُـمـيّ، بـهـا الـعـدو نـكـيـد

بـل لا نـقـول إذا تـبـوأ جـيـرة　　إن المحـلـة شِـعـبُـهـا مـكـدود[٩]

فالصحراء تشهد على عنفوان ماضيها، على أمجادها التي طوتها رمالها في شبه الجزيرة هذه. والحكومات التي وجدت في أعماق هذه الصحراء هي التي تعتبر مسؤولة عن (الوعث): أي الرمال المتحركة الخطرة. عن الجفاف الآن الذي يبدو حاضراً منذ الأزل. كما في حال (تدمر) مثلاً، أو (بطراء) أو (الأنقاض في اليمن).

فالحروب التي احتفظت بها ذاكرة الصحراء هذه، هي التي تفسر لنا تحولها إلى صحراء[١٠].

الصحراء حقيقة تاريخية هنا إذاً، قبل أن تكون جغرافية: بمعنى أنها أرّخ لها، حيث سكنها البشر وعمروها، قبل أن تُعرف الآن بوصفها قفراً وصمتاً مسكوناً بالموت، وصفير الرياح الهوجاء، وأمواج (الوعث)!

نعم، إن (الصحراء كالبحر، حركة، كما هو الإسلام أيضاً حركة، وكما هي المساجد والمنارات والمآذن والأسواق من صلب حضارة الإسلام، فإن الصحراء بقوافلها وحركيتها هي أيضاً من صلب حضارته، فضلاً عن أنها ركيزة تجانسه البشري)[١١]. هذه الصحراء بقوافلها وحركيتها، إذا أردنا مساءلتها عن القوة التي برزت فيها، ولعبت الدور الأكبر في ظهور الإسلام، من ناحية، وتشكيل أول دولة عربية بامتياز (كاملة الأوصاف)، بغض النظر عن أبعادها القيمية، هي دولة الأمويين، من ناحية ثانية، لجاءنا الجواب سريعاً: قريش!

ـ ٢ ـ

ذاكرة (قريش) مسكونة بالحضارات التي قامت في المنطقة، مسكونة بالخطط التي تسمح بكيفية السيطرة على المكان، وامتلاك التاريخ. لقد حولت (قريش) المكان إلى فضاء اجتماسي واقتصادي مطبوع بطابعها بقوة إرادتها.. وإذا استنطقنا تاريخ الجزيرة العربية، قبل ظهور الإسلام بفترة، لظهرت لنا وأمامنا (قريش) شاهدة على حركة التجارة البعيدة المدى في المنطقة، والمساهم الأكبر

فيها، والمولّد الأكبر لعصر جديد، أسفر عن ديانة جديدة، هي الإسلام، كان من شأنها (وهي التي ولدت في قلبها): تحطيم غطرستها القبلية. ولكن الدرس القبلي، والإرث التاريخي، والخبرة المكانية، كل ذلك ساعدها لاحقاً، ومن خلال الأمويين، على إعادة بناء نفسها، داخل رقعة جغرافية أكبر (ربما ما كانت تحلم بها سابقاً)، وتمتلك قوة أكبر، ليشار إليها أكثر من ذي قبل..

إن كل ذلك يتطلب منا مقاربة من (حقيقة) هذه القوة: نشوءاً أو تجذراً في المكان وتطوراً فيما بعد!

إذ إن الذي يمكننا قوله هو أن هناك الكثير من الفراغات التاريخية، لم تملأ بالكلمات المناسبة، بخصوص مفهوم الدولة، في ذلك الوقت، وفيما يتعلق بذلك الترابط، أو علاقة النسب العصبية وغيرها، بين قريش والدولة الأموية!

١ ـ يذكر صاحب (التمدن الإسلامي) أن مكة كانت (أشهر مدن الحجاز لاتخاذها محجاً يؤمه الناس من أقاصي البلاد لزيارة الكعبة. فأصبحت بتوالي الأجيال مركزاً للتجارة لمن يتوافد إليها من الحجاج في المواسم كل عام. فطمحت إليها أنظار أهل السلطة من القبائل القوية. وكانت في أوائل أزمانها في حوزة الحجازيين بني إسماعيل وهم سدنة الكعبة أي حجابها. ثم نزح إليها بنو خزاعة من اليمن بعد سيل العرم نحو القرن الثاني للميلاد وتسلطوا عليها، وغلبوا الحجازيين عليها بما تعودوه من السيادة في عهد دولتهم باليمن. وكان الإسماعيليون (أو العدنانيون) يومئذٍ ضعافاً لا يقوون عليهم، ولكن ناموس الاجتماع قضى عليهم كما قضى على سواهم فدارت الدائرة بعد عدة أجيال على بني خزاعة وضعف أمرهم، وقوي أمر العدنانية. فتفرع منهم كنانة وتشعب من كنانة قريش)[١٢].

واضح هنا أن ما يقصده الكاتب بـ(ناموس الاجتماع) ليس سوى التحولات الاجتماعية والفرص التاريخية والأدوار السياسية، التي تتاح لامرىء ما، فيستغلها، أو يحاول الاستفادة منها، حيث يكون متيقظاً، وخاصة عندما نعلم أن عامل الظرف التاريخي له دور كبير في هذا التحول المذكور، عندما تكون هناك قوة أخرى، تؤثر فيه، والتجارة الخارجية، ومؤثراتها كان لها دور كبير في هذا الإطار. والكاتب نفسه يذكر كيف استطاع سيد قريش ورئيسها استغلال هذا الظرف بدهائه السياسي، ببداوته (تركيز على عناصر القوة، واعتماد عنصر المباغتة)، وحسه المديني النابه (اعتماد أسلوب المراوغة السياسية)، وكيف نجح هذا السيد (قصي بن كلاب) في أن يكون لا سيد قريش وحدها، وإنما سيد مكة ذاتها، والجوار كذلك[١٣].

٢ ـ ومفهوم السيادة، لا يقترن فقط بالحنكة أو الدهاء الشخصي، بقدر ما يرتبط بتوفر أرضية اقتصادية واجتماعية، هي التي تسمح لهذه السيادة في إطارها الاجتماسي بالتبلور والبروز. وهذا يعني أن (قصياً) الذي يمثل قريشاً، ما كان له أن يسود على قبيلته لولا غناه، وعلى مكة، والجوار، لولا تميز قريش في مجموعها بالغنى والسيطرة على المكان. هكذا كان ما

يمكن تسميته بحركية الرأسمالي الرمزي، ودور هذا الرأسمال في الإعلاء من شأن قبيلة ما، أو أضعافه.. عندما نعلم أن شيوخ القبيلة يتقدمهم (شيخ كبير مجرب، هو سيدها، له حنكة وحكمة وسداد في الرأي وسعة في الثروة، وهو الذي يقود القبيلة في حروبها ويقسم غنائمها ويستقبل وفود القبائل الأخرى، ويعقد الصلح والمحالفات، ويقيم الضيافات)[١٤].

٣ ـ لكن القبيلة تعرف هنا بتراتبها الاجتماعي والسياسي. فقريش التي سيطرت على طريق التجارة المار بغربي الجزيرة، وامتلكت تجارة القوافل الغنية في الجزيرة: تكونت فيها أرستقراطية تجارية نشطة حاولت عن طريق الاحتكارات أن تنمي ثرواتها واتخذت المال سبيلاً لتأكيد قوتها ونفوذها.. وظهر التقسيم الاجتماعي السياسي واضحاً فيها[١٥].

ولعل (المسعودي) يفيدنا أكثر في هذا المجال، عندما يعلمنا كيف أن (قصياً) عندما استقام أمره، عشَّر على من دخل مكة من غير قريش، وبنى الكعبة، ورتّب قريشاً على منازلها في النسب بمكة، وبين الأبطحي (الغني) من قريش، وجعل الظاهري ظاهرياً (أي الأقل غنى وأهمية اجتماعية). ويظهر ذلك في قول الشاعر:

تطاولتُ للضحاك حتى رددته ... إلى نسب في قومه متقاصر

فلو شاهَدَتْني من قريش عصابة ... قريش البطاح لا قريش الظواهر

ولكنهم غابوا وأصبحت شاهداً ... فقبحت من حامي ذمار وناحر

فريقان منهم ساكن بطن يثرب ... ومنهم فريق ساكن بالمشاعر

ونتيجة هذه السطوة: أخذت قريش الإيلاف (أي الاتفاق: عقد الولاء لها) من الملوك، وتفسير ذلك الأمن، وتقرشت، والتقرش: الجمع، ومنه قول ابن حلِّزة اليشكري:

إخوة قرَّشوا الذنوب علينا ... في حديث من دهرنا وقديم[١٦].

ويذكر (سيد أمير علي) أن قبيلة قريش كانت من أهم قبائل الحجاز، والتي تحدرت من «فهر» الملقب بـ «قريش»، ومعناها باللغة العربية: تاجر. وقد عاش فهر في القرن الثالث الميلادي، وكان من سلالة «معد» بن «عدنان» من نسل إسماعيل. ولقد كانت قريش تعتز دائماً بنسبها وتفتخر بمنزلتها السامية من بين القبائل الأخرى، وتعتبر أشرف العرب جميعاً[١٧].

(ومن بين العشائر التي تتألف منها قبيلة قريش، كانت عشيرة أمية تحتل مكانة مرموقة، كما أنها كانت تضم أغنى التجار وأشهر المرابين، وكانت ثروتهم تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والمواشي.. الخ)[١٨]...

هذا التمايز الاقتصادي ماذا كان يعني بالمقابل، على الصعيد الاجتماعي والسياسي والنفسي والثقافي؟

١ ـ إن السيطرة التجارية هي التي جعلت من قريش (الناس الذين لا ناس سواهم) من حيث

الاعتبار المادي والمعنوي لاحقاً، أو هما معاً. فالتجارة بكل ما تتضمنه من أسواق بضائع، وسيطرة عليها، وتصريف لها، وتنظيم لشؤونها، وعلاقات منظمة بالمقابل مع الجوار، أو مناطق أبعد (كما في رحلة الشتاء والصيف التجارية)، تتطلب قوة وسلطة مراقبة ومحافظة وضابطة في الوقت نفسه، تربطها بجماعة أو فئة ذات نفوذ مجتمعي. وقد كانت (قريش قبيلة من التجار. وتشير مصادر التاريخ العربي إلى أن معظم الرجال الذين صاروا من الصحابة بعد ظهور الدعوة الإسلامية، كأبي بكر والعباس وعمر وعثمان وطلحة، كانوا في الجاهلية تجاراً. وكانت خديجة قبل أن يتزوجها النبي تسهم في تجارة القوافل. كذلك يروى أن عائشة ابنة أبي بكر، التي تزوجها النبي بعد وفاة خديجة كانت تتاجر بالرقيق. وكان أبو جهل تاجراً جمع مالاً وفيراً من تجارة البخور)[١٩].

ولهذا نجد أن قريش كانت ـ إنطلاقاً من مكانتها الاقتصادية ـ تسيطر على المكان (مكة) وما يحيط بها. فنجد في سيطرتها على مكة، وتنظيم نشاطاتها امتداداً لمركزها الاقتصادي. كما في سوق عكاظ، وتنظيم نشاطاتها، وتوزيع المناصب على عشائرها، حين حددت أماكن للسقاية، وأخرى للطعام، وثالثة للرفادة. وبتأصل نشاطاتها، تنوعت المناصب تلك، فصرنا نجد فيها عشرة أبطن: هاشم وأمية ونوفل وعبد الدار وأسد وتيم ومخزوم وعدي وجمح وسهم. وهي تتقاسم هاتيك المناصب، بحسب درجاتها القيمية. ومن هذه المناصب:

١ ـ السدانة

٢ ـ السقاية

٣ ـ الرفادة

٤ ـ الراية

٥ ـ القيادة

٦ ـ الاشناق

٧ ـ الندوة

٨ ـ المشورة

٩ ـ الأموال المحجرة[٢٠]... الخ.

ويشكل (الملأ المكّي) التعبير الأمثل عن السيطرة القريشية الاقتصادية. إنه في حقيقته يقابل المؤسسة السياسية لمن يملك. وهناك (الندوة) التي تشكل مجتمع (الملأ) في دار قصي، لتسيير أمور الدولة الجنينية[٢١]... الخ.

والمدقق في وجود الأصنام الثلاثمائة والستين في مكة، لا بد أن يكتشف هذه المركزة الاقتصادية، في إطارها القريشي، وانطلاقاً من لحمتها العصبية، تلك التي نجح الأمويون،

وأي نجاح، في (إعادة انتاجها) بطريقة تكفل سيطرتهم، وتكوين دولة ذات نزوع عصبي ممدين ـ كما سنرى لاحقاً ـ خاصة إذا علمنا أن أكثر الأصنام شهرة، كانت تخص «قريشاً» تبعاً لمركزها ووجاهتها، كما في حال «هبل»، هذا الصنم الذي لم يكن خارج التصور المعتقدي للقريشيين، ويجسد تلك العلاقات الطبيعية الممهدة لنشوء علاقات أكثر تحضراً وإنسانية، كما حصل مع الإسلام لاحقاً.

فالرهان على الصنم، كان يجسد حقيقة هذه العلاقات الطبيعية، في طورها الدولتي الجنيني:

إنّا اختلفنا فهب السراحا

ثلاثة يا هبل فصاحا

الميت والعذرة والنكاحا

والبرء في المرضى وفي الصحاحا

إن لم تقله فمُرِ القداحا[٢٢]..

إن سلطة قريش في امتدادها ومداها الماديين، لا تشفع لها، ولا تُشَرْعِن لوجودها، خارج ما هو عصي على الرؤية، أو على امتلاكه بشكل ما. هناك قوة تُستمد باسم الأرضية المادية، وعلى أساسها، عدا عن كون هذه القوة تظهر عصية على التحديد لتكون قادرة على استيعاب واحتواء كل القوى الأخرى، والتأثير فيها. إنها المقدس. و(المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضماناً لشرعيتها وإحدى الوسائل المستخدمة في إطار المنافسات السياسية)[٢٣]. ولعل حقيقة هذا المقدس تتأكد وتتوضح بأبعادها الإنسانية من خلال لعبة السلطة السياسية بالذات. والسلطة ليست معزولة عن فضائها المادي. وهي كذلك تستند إلى ذاكرة لها بعد جمعي، تساعد على تثبيت هيبتها في النفوس.

٢ ـ وإذا كان كل وجود مادي يستلزم وجوداً معنوياً ومثالياً، يشرعن له. فإن معرفة ذلك، بالنسبة لقريش وهي تؤصل لنفوذها، تكون من خلال تلك اللحمة التي جمعت بين أبنائها، من الداخل بصورة خاصة (عصبيتها تماماً)، حيث يتولد شعور وجداني وتاريخي وخوف واقعي جاذبي، لدى كل فرد من هؤلاء، بالتلاحم مع الآخرين، انطلاقاً من المجال السياسي والعاطفي والدعائي والإعلامي معاً، لخلق وحدة واحدة بين هؤلاء.

فالعصبية كانت تشكل المجال الأوسع والأقوى، لوضع الأفراد من عشيرة واحدة، ومن قبيلة واحدة، في دائرة الانتماء والشعور المشترك. باعتبارها جسّدت كل ما من شأنه إحساس الأفراد هؤلاء بحيوية ومركزية هذا الانتماء والشعور.. وخاصة في بداية تشكل الهوية في نزوعها الاثني، وهذه هي المرحلة الأولى لميلاد الدولة، بمعناها الأوسع.

ويبدو أن (ابن خلدون) هو أكثر من حاول استقراء حقيقة القبيلة، وحركية العلاقات المختلفة بين أبنائها. عندما يقول:

(وأما أحياء البدو فيذع بعضهم عن بعض وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم... الخ)[٢٤].

وكأن (ابن خلدون) كان يقرأ ما يخص هذه العصبية القريشية في إطارها الواقعي، ومجالها الاجتماسي تماماً، كما في قوله:

(إن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً، عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين)[٢٥].

أترانا ـ في ضوء ما تقدم ـ نجانب الصواب، إذا قلنا: إن قريش أثبتت وجودها كقوة اقتصادية، ومركزت في قريش البطاح، وشكلت قريش الظواهر ما يجسد القوة الشهوية لها، أما قريش الأحلاف والمطيبين، ففيها نلمس وجود القوة الغضبية والمعنوية كذلك، وتجلية الجاه والمكانة أكثر على الآخرين؟

وإذا كان هناك لغة واحدة، هي لغة قريش التي سادت بقية (اللغات) الأخرى، وشكلت لغة التواصل الاجتماعي والثقافي أو المعرفي في المنطقة، فبوسعنا أن نتصور القدرة الهائلة لقريش، على الصعيد الاقتصادي وتوظيف (المعنى) العصبي القريشي، والهيبة الكبيرة التي تمتعت بها، والامتياز الأكبر الذي منح لها، وهي تشغل مركز الصدارة في الجزيرة!

ففي هذا التجمع القبلي المتطور، نجد (صلة القربى والنسب، اللغة أو اللهجة المشتركة، التجاور السكني، التراتب السياسي، العلاقات الاقتصادية المشتركة، البنية التنظيمية التي تؤدي إلى تماسك الجماعة، ممارسة التقاليد الخاصة، تراتبية السن والخضوع للمشايخ، احترام التراتب الهرمي داخل القبيلة والخضوع لأحكام ذلك التراتب، تعزيز دور العصبية القبلية لحماية الجماعة، النزعة الفردية لدى البدو، انعدام الثقافة المكتوبة، انعدام الرقابة السياسية خارج إطار الأعراف والتقاليد وسواها)[٢٦].

لكن كيف يجب أن تُفهم هذه البداوة؟

١ ـ يجب ألا تُفهم البداوة هنا، من خلال حصرها بالقبيلة، ووضع القبيلة في رقعة صحراوية، مقطوعة عن العالم الخارجي. فالبداوة هنا، لا تعني الانتماء إلى المكان (البادية) بقدر ما تشكل مرحلة تاريخية واجتماعية، في حياتها.

٢ ـ والبداوة هي في جوهرها حالة من التفكير والمعاش، كانت مطلوبة تاريخياً، وهي مطلوبة في مراحل مختلفة، إذا ربطناها بالعصبية، هذا التعبير الدال على اللحمة المصيرية التي تضع أبناء مجتمع ما، في مواجهة مصير مشترك.

٣ ـ ومثال قريش واضح هنا. فقريش كانت تحمل في ذاتها سمات القبيلة في تراتبيتها، وفي لحمتها العصبية، وفي بداوتها تلك التي دفعتها إلى التشدد على المكان الجغرافي، والتمايز على صعيد الذات، وخلقت مشاعر موحدة على أكثر من صعيد، صهرتها في ذاكرة جمعية، تعطى لها صفة القداسة، في محاولة منها: الحفاظ على ذاتها العصبية.. وفي هذه النقطة نخالف ما يذهب إليه الدكتور (الجابري) عندما يؤكد أن (الأعرابي صانع «العالم» العربي) وأن (العربي «حيوان فصيح»، فبالفصاحة وليس بمجرد «العقل» تتحدد ماهيته)[٢٧].

فمثل هذا التصور ينطلق من موقف لاتاريخي، بل يساير على أكثر من صعيد الاستشراق السلبي الذي يقدم المرحلة السابقة على الإسلام سلبياً، يبدو العرب فيها فئات متنافرة، وعصبيات متنابذة. وخاصة عندما يظهر الأعرابي مجرداً من الانتماء الزمكاني، يعيش في وضع روتيني تسوقه الظروف، بمعزل عن العقل، والمؤثرات العقلية والاجتماعية، وهو موقف، هو نتاج ما يسمى بـ (القطيعة المعرفية) وتصور مسبق للتاريخ السابق على الإسلام.

فالأعرابي (المنبوذ) لم يكن ابن الصحراء، ابن الفصاحة ومالكها، إنما كان سيد الصحراء وفي الوقت نفسه، ابن حضارة تشهد بمدنيتها، وشاهد على تحولاتها، ومسكون بإرهاصاتها، وليس مجرد شبح، أو حامل سيف وراكب حصان ليس إلاّ[٢٨].

فعندما نعلم أن مكة كانت (بموقعها حصناً صغيراً، يديره أشراف أرستقراطيتها التجارية. وقد تحولت إلى جمهورية تجارية تديرها قبيلة واحدة هي قريش والتي كانت تمارس باستقلالية تامة وبذكاء شديد سياسة التجارة، الأمر الذي أوصلها إلى اقتناء ثروات كبيرة)[٢٩].

وفي ضوء هذه العلاقة لا يبدو العربي (حيواناً فصيحاً) إنما إنساناً تاريخياً. وقريش في وضعها هذا، تدل على هذه الفصاحة التاريخية، التي هي نتاج معايشة يومية للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والأعرابي لم يكن منفعلاً بما كان يحدث، ويجري من تحولات في بيئته، إنما كان يساهم في ذلك، كان فاعلاً كذلك. وعلينا أن ندقق في تلك التحولات التي أثرت في وضعيته على الصعد كافة.

فقريش بوضعها الاقتصادي والاجتماعي، خلقت الفضاء المعرفي والإيديولوجي كذلك، الذي يسمح لها، بـ (قرشنة) البيئة الاجتماعية والوسط الثقافي، المحيطين بها. وأوجدت جملة الروابط العصبية والنسبية التي تعزز مكانتها، وما كان بإمكان (قريش) أن تصل إلى ما وصلت إليه، وأن

تهيىء للمرحلة اللاحقة عليها (الإسلام) لولا وجود تفاوتات مختلفة، اخترقتها في العمق، أو تميزت بها (فالسلطة تتوطد بازدياد التفاوتات، التي هي شرط ظهورها، تماماً كما هي السلطة شرط الحفاظ على التفاوتات)[٣٠]، كما يقول «بالانديه».

وقد قامت (قريش) على أساس وجود تلك التفاوتات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي هيأتها لتكون (سيدة) القبائل، مثلما أن هذه التفاوتات ظهرت بشكل حاد في (داخلها)، فزحزحتها من مكانها، وأعلنت عن مجيء عصر جديد. ويظهر (الجابري) قارئاً ممتازاً لـ (بالانديه) ولكنه لم يحسن توظيف قراءته، في دراسة التاريخ العربي، ما قبل الإسلامي، وخاصة عندما يتحدث عن علاقات القرابة. فـ «بالانديه» الذي يقول (إن العلاقات السياسية تعبر عن نفسها بألفاظ القرابة، و«التلاعب» بالقرابة هو أحد وسائل الاستراتيجية السياسية) وكذلك، فإن ما يميز المجتمعات النَسَبية، هو (أن القاعدة المحددة للمواقف السياسية في هذا النوع من المجتمعات هي أساساً بنية النسب ـ التي يمكن التلاعب بها لشرعنة سلطة فعلية... الخ)[٣١].

فنجد عند (الجابري) حضور (بالانديه) حول مفهوم القرابة، ودوره في المجتمعات ذات التنظيم القبلي، وإن كان لم يشر إليه، بل إلى غيره (القرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله. إن العلاقات العديدة التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تتطابق هنا مع القرابة المباشرة لتشكل معها بنية المجتمع برمته)[٣٢].

لكن هذه القرابة لم تبق على حالها. لأن التحولات الاقتصادية والاجتماعية في إثرها، أثرت في حركيتها. فـ (قريش) التي قامت على سلسلة من التحالفات، فيما بين عشائرها، والقبائل الأخرى (كما في حال التنظيم التراتبي الذي اتبعته)، بدت مع الزمن مهيَّأة للاختراق من الداخل، كون المصالح الفئوية المادية، أوصلت سلطتها إلى الطريق المسدود فـ«د. رضوان السيد» عندما يعلمنا بقوله (لقد كان النصف الثاني من القرن السادس الميلادي على أرض الجزيرة، (خصوصاً شمالها) حقبة، شهدت فيها البداوة العربية غير المنضبطة ازدهاراً وحرية، لم يتوافر لها لا من قبل ولا من بعد)[٣٣]، يشير إلى هذه الحالة (أي إلى حالة قريش الاقتصادية، من ناحية غناها من جهة، واتساع مساحة التفاوتات بين أبنائها من جهة ثانية. وإلاّ لما كان بوسعنا فهم أو استيعاب حركية تطور المجتمع العربي الموسوم بالجاهلي) وانتقاله من وضع اقتصادي، التفاوتات الاجتماعية والسياسية بيّنة فيه، إلى وضع آخر، نقيضاً لتلك الحالة السابقة على الإسلام. ولعل منطق التاريخ هو الذي يلزمنا بالإخلاص له، لا باعتباره حالة قسرية تتلبسنا فكرياً وسيكولوجياً، وإنما لأن هذا المنطق يؤكد تاريخيته ومصداقيته، من خلال ذلك التواصل والتداخل بين مراحل التاريخ المختلفة.

فالبداوة بكل ما تميزت به من خشونة، واستعداد صارم لمواجهة مواقف طارئة، ضمن إطار التماسك/ التلاحم القبلي، وتهيئة للتمدين في الوقت نفسه[٣٤]، وهي تفسر ضمن إطار التحالفات، ومن خلال طبيعة التحولات الاقتصادية والاجتماعية. وقد كان (النبي محمد) ماهراً

في تحريك لعبة التحالفات، واتخاذ مراكز القوة المستقبلية تلك التي ساعدته هو «ومن معه»، على الانتقال من مرحلة إلى أخرى، هذا الانتقال الذي لم يكن قطعياً، لا علاقة له بالمرحلة السابقة. كما في قوله (بعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق). فالروايات التاريخية تحدثنا (بأن محمداً ومعظم أصحابه من المكيين كانوا ينتمون إلى الطبقة المتوسطة من السكان، الذين كانوا يعانون من ظلم القريشيين الأغنياء، وينتمي محمد إلى عشيرة هاشم التي لم تكن على شيء من الغنى أو النفوذ. هذا الوضع الاقتصادي لمحمد وأصحابه في مكة يعلل لنا أسباب انتمائه إلى الفئة المتوسطة وإلى فئة التجار الصغار الذين كان يهمهم تغيير الأوضاع في مكة)[٣٥].

ولقد مكّن ذكاء (النبي محمد) من الإتقان في لعبة التحالفات، واختراق السطوة القريشية، وهو الذي كان ينتمي إلى هذه القبيلة، حيث انطلق من نفسه أولاً. فقد كان يعمل في الرعي. وكان التحول الأكبر في حياته: اقتصادياً واجتماعياً، هو زواجه من (خديجة) تلك المرأة المشهورة، والغنية، التي كان يعمل لصالحها، حتى وجدت فيه الرجل المناسب لإدارة أعمالها، والحفاظ على مكانتها، ومنحها السمعة المجتباة. وهي كانت (من أهم بطون قريش كما كان محمد من بني هاشم الذين لم يكونوا دون آلِها شرفاً فكان منهم غير واحد من أقطاب الكعبة)[٣٦].

ثم كانت تحالفاته مع (المستضعفين: المستغلين: المضطهدين) على أكثر من صعيد في قريش لاختراق المجتمع (القريشي). وقد كانت تحالفاته مع قبائل أخرى خارج مكة، هي من أهم المرتكزات السياسية والاقتصادية، في ضرب سطوة قريش والنيل من مكانتها. خاصة وأن قريش كانت تعتمد على التجارة، وتجارتها التي كانت تدر عليها أرباحاً طائلة، كانت تتجاوز محيط مكة، وفي المناسبات ذات الطابع الاقتصادي التي شكلت مكة مجالاً لها.

وما يؤكد ذلك، هو محاولة ضرب القريشيين، بمهاجمة قوافلهم التجارية[٣٧]... الخ.

وبوسعنا أن نتلمس هذا الحضور للعصبية، وقد تحورت في ظل الإسلام، مع الخلفاء الراشدين[٣٨].

وعندما نصل إلى الأمويين نتلمس علامات جديدة لمفهوم العصبية، في إطار الدين. وتكون هذه العلامات مؤكدة بروز دولة عربية كاملة البنيان، بكل ما تعنيه كلمة الدولة من معانٍ ومفاهيم مختلفة، تلك التي توضح معنى نشوء الدولة، وكيف تكون دولة مستقلة، حيث لعبت التحالفات القبلية والعصبية دوراً كبيراً فيها!

ـ ٣ ـ

ما الذي نبتغيه من هذه المقدمة التي قد تبدو طويلة، في موضوعنا هذا، والمعنون بـ (الأمويون: من القبيلة إلى الدولة)؟

١ ـ للتأكيد مجدداً على أهمية العصبية القبلية، ودورها في بناء الدولة الأموية. فالبعد القبلي

للدولة الأموية، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معانٍ مختلفة، لا يمكن تجاهله. فالأمويون ـ كما سنرى ـ كانوا أكثر ارتباطاً من سواهم بالماضي في هذا الإطار!

٢ ـ وعلى أنه لا يمكن القول بالانقطاع التاريخي بين فترة زمنية وأخرى. إن حقيقة الأعرابي لا يمكن السهو عنها، عندما ندرس البعد المجتمعي للدولة الأموية. لقد تمدين الأعرابي، نعم، هذا صحيح، ولكن البداوة بكل ارتهانها للعصبية، وإخلاصها لوحدة العالم، وامتلاك التاريخ على صعيد الوعي، وتمايز الذات، أكدت وجودها في سلوكه، في بناء الدولة تلك.

٣ ـ وللتأكيد على استقلالية الذات المجتمعية في بُعدها القبلي الممدين والمتميز عن الآخرين، وذلك بالاعتماد على مجموعة من الممارسات السلطوية والتحالفات، ساهمت مساهمة فعّالة في بروز الدولة الأموية في تجليها عربياً!

٤ ـ وللتأكيد على أن العصبية حالة لا تتلاشى في بناء المجتمعات البشرية، فهي ربما تجري تنحيتها، أو اختفاؤها، ولكنها تظهر، ومن الضروري أن تظهر بأشكال مختلفة، عندما يتعرض مجتمع ما، لخطر يهدد هويته القومية، واستقلاليته.

هكذا يظهر الماضي مَعْلماً حضارياً لنا، وفاعلاً في التاريخ، وفي الحاضر، حيث يجري التركيز على الدولة: بكل تمايزها (الحضاري)! ولعل المتمعن في كيفية تشكل الدولة الأموية، لا بد أن يجد هذا المزج بين العصبية والدين: العصبية التي خلقت شعوراً بوحدة المصير في إطار القبيلة أو العلاقات النَسَبية الموسعة، بكل ما تعنيه كلمة العصبية من تلاحم وجداني، وانقياد للمسؤول الأول فيها، وخشونة، وتوجه نحو الهدف، وامتلاك للإرادة (إرادة الانتصار على المطلوب)، وشجاعة ومجالدة، والدين الذي يخفف من وطأة الغيرة والتنافس القبلي في النفوس. فـ (الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه...)[٣٩].

ولقد كان الأمويون أكثر استيعاباً لحقيقة العصبية، ودورها في صهر الإرادات في إرادة جماعية واحدة، موجّهة نحو هدف، يتجاوز إطار القبيلة، هو هدف ممثلن (من المثال) لأنه مؤطر بالدين، الذي يقوي إرادة صاحب الدعوة، بل يمنحه قوة مضاعفة، كون ما يقوم به، يعطيه اعتباراً دنيوياً (قيمة) ودينياً، حيث يكون من المجاهدين!

ولعل الإمكانات التي دفعت الأمويين إلى أن يكونوا أسياداً أو سادة تاريخيين لمرحلة زمنية تقارب المائة عام (من ٦٦٠م ـ ٧٥٠م)، والظروف والوسائل، هي التي أوصلتهم إلى ما وصلوا إليه، دون نسيان دور العامل الذاتي في ذلك! وما سنحاول التركيز عليه، هو أنه في عهد الأمويين، تشكلت الأسس الكاملة لنشوء دولة. بكل ما تعنيه كلمة الدولة، من أجهزة ومؤسسات وصراعات اجتماعية ومذاهب فكرية، تنطلق من أرضية الواقع الاجتماعي والسياسي.

ونحن في تناولنا لهذه المسألة التي لا تخلو من إشكال، بسبب تداخل مصالح مختلفة ومتباينة فيها، واختلاف وجهات النظر بصددها، ولأن هذه المرحلة التاريخية التي تعتبر في التاريخ العربي الإسلامي بوصفها مرحلة عربية صرفة، وحصلت نزاعات دموية أو مواجهات دامية (كما في أيام الحجاج، في نهاية القرن السابع الميلادي، ومطلع الثامن منه)، نحن في تناولنا للمسألة المذكورة لا نناقش تلك الإشكاليات الفكرية والمذهبية الاجتماعية التي فجرتها هذه المرحلة، وخاصة ما يتعلق بمشروعية أي منهما في الخلافة (علي أم معاوية)، أو إعطاء تقييم أخلاقي لدور الأمويين في هذه الفترة، وما يخص مفهومي (الجبرية والقدرية) وأبعادهما التاريخية والسياسية والاجتماعية، بصورة أساسية، إنما سينصب تحليلنا على تلك الوسائل التي اعتمدها الأمويون، واستطاعوا بناء دولة عربية هي الأولى من نوعها في التاريخ. ودون أن نقيّم بصورة مفصلة الطريقة التي تعامل بها الأمويون مع سواهم من العرب الآخرين بعامة، ومن غير العرب الذين أسلموا واعتبروا موالي (مواطنين من الدرجة الثانية) في دولة الإسلام بخاصة، وسيكون هدفنا هو: تبيان الدور التاريخي والثقافي والسياسي والعقائدي الذي امتهنه الأمويون في مركزة نفوذهم، وإلى أنه ما كان بإمكاننا رؤية التاريخ، ومعرفة تلك المذاهب والتيارات والتكتلات الاجتماعية والعقائدية التي ظهرت مع العباسيين ولاحقاً، لولا الأمويون. فالأمويون هم الذين دشّنوا، ولأول مرة في تاريخ المنطقة علاقات تُعتبر إشكالية، تعتمد على دهاء سلطوي، ومناورات سياسية لا تُفهم خلفياتها، ولا تُرى آفاقها بسهولة، إلاّ لمن أوتي خبرة حياتية وحنكة دبلوماسية. وهم الذين استطاعوا ـ ولو أن ذلك لم يدم «وستُذكر أسبابه لاحقاً» ـ بناء دولة مرهوبة الجانب، اعتبرت آنذاك الدولة التي لا دولة سواها، وهي تمد بسلطانها في جهات الأرض الأربع. فما الذي اعتمدوه، ليكونوا بالصورة التي نعرفهم بها وفيها؟

١ ـ النسب العريق:

كان أمية بن عبد شمس بن عبد مناف سيداً من سادات قريش في الجاهلية يعادل في الشرف والرفعة عمه هاشم بن عبد مناف وكانا يتنافسان رياسة قريش، وكان أمية رجلاً تاجراً كثير المال أعقب كثيراً من الأولاد. والمال وكثرة العصبية كانا في الجاهلية من أكبر أسباب السيادة بعد شرف النسب. وكان لأمية عشرة من الأولاد كلهم ساد وشرف فمنهم العنابس وهم حرب وأبو حرب وسفيان وأبو سفيان وعمرو وأبو عمرو ومنهم الأعياص وهم العاص وأبو العاص والعيص وأبو العيص... الخ[٤٠].

واضح إذاً، أن العصبية كانت تلعب وقتذاك، دوراً كبيراً في تحديد العلاقات الاجتماعية. وهنا يمكن القول إن العصبية في نسبيتها هذه، كانت تشكل قوة اقتصادية، وثروة اجتماعية، وسلطة مرهوبة الجانب، وعقيدة لها حسابها.

فعلاقات النسب كانت تسمح بتشكيل علاقات اجتماعية، وتكوين تصورات وتخيلات، بل وإيديولوجيا مؤثرة! فالأمويون باعتبارهم كانوا يشكلون قوة عددية بارزة، كان بإمكانهم أن يمارسوا تأثيراً فعالاً في حركية الإسلام لاحقاً!

فلقد كان بوسعهم لعب أدوار عديدة، قد تبدو متباينة في توجهاتها، ولكنها كانت تخدم (الجميع) في النهاية. فأغنى أغنياء قريش كانوا أمويين، وأكثر المعارضين للدعوة الإسلامية كانوا منهم. وقد استطاعوا بفعل قوتهم العددية، أن يطوروا مفهوم العصبية، ليتلاءم مع هذا المفهوم لاحقاً، ويتجاوب مع التحولات الجديدة، بحيث يكون في وسعهم (لاحقاً) لا السيادة على مكة، وإنما تمثيل المسلمين أنفسهم: عرباً وغير عرب، في مزجهم العصبية بالدين. خاصة وأنهم أسلموا: طواعية أو كراهية متأخرين. وإسلامهم المتأخر (عاد عليهم بالنفع العظيم)[٤١].

فالعصبية العريضة (إن جاز التعبير)، أو التي تمتلك ثروة عددية في إطارها القبلي، لافتة للنظر، تتحكم أكثر بالظروف، أو بالمستجدات، وتمتلك قدرة أكبر، لأنها تنطلق من أرضية واسعة، ليست واحدة في بنيتها التضاريسية، أو مكشوفة للعيان، ومرونة أكبر في لعبة المنافسة مع القوى الطارئة، والتحديات المفاجئة، والتحولات الجديدة!

ولهذا فيجب أن نبتعد عن لعبة السلطة في إطارها العصبي النسبي. أي (أن شرعية السلطة القرشية تستند إلى نسبهم ودارهم من ناحية، وإلى ظهور النبي من بينهم من ناحية أخرى)[٤٢]. ولعل نص الخطبة الموجه إلى أهل الكوفة، والذي يبدو فيه التحيّز واضحاً لصالح الأمويين. من قبل (أبو موسى الأشعري) هو الذي يوضح ذلك أكثر:

> (أيها الناس أطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يأوي إليكم المظلوم ويأمن فيكم الخائف. إنّا أصحاب محمد أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أقبلت شبهت وإذا دبرت بنيت.. شيعوا سيوفكم وقصدوا رماحكم وارسلوا سهامكم واقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم.. خلو قريشاً ـ إذا أبوا إلاّ الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالأمرة ـ ترتق وتشعب صرعها، فإن فعلت فلأنفسها سعت وإن أبت فعلى أنفسها منت سمنها تهريق في أديمها، استنصحوني ولا تستغشوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودنياكم...)[٤٣].

هكذا تكون العلاقات النسبية قد أضيفت عليها سمات المدينة، وتمدنت القبيلة، ولكنها في العمق ظلت محتفظة بثروتها العصبية، تستثمرها في الوقت المناسب، وعند الضرورة. وليس مبالغة إذا قلنا إنه بالإمكان الحديث عن العصبية بوصفها اقتصاداً، والاقتصاد بوصفه سلطة مؤثرة في النفوس تراقب وتعاقب. والسلطة هذه هي رأسمال رمزي يوجه الأفكار، ويرسم تصورات، لها فعلها في ضبط مشاعر الآخرين، وهي سلطة قابلة للتجديد والتحوير والتعديل أو التلقيح بمؤثرات مستجدة. ويبدو أن الأمويين كانوا أكثر الناس إدراكاً لدورها، لأنهم عاشوها بعمق!

٢ ـ لعبة التحالفات السياسية:

لا يمكن فهم دور التحالفات السياسية في مسيرة الأحداث التاريخية أو حركة المجتمعات البشرية، إلاّ إذا سلمنا بمصداقية وجود التفاوتات الاجتماعية حتى داخل الجماعة البشرية الواحدة، وعلى مستوى القبيلة.

التحالفات ضرب من العلاقات يقوم بين مجموعة أفراد، لتحقيق هدف مشترك غير موافق عليه من قبل الآخرين.

وفقاً لهذا المنظور، لا يمكن، أو يستحيل النظر إلى القبيلة مثلاً بعيداً عن لعبة التحالفات السياسية. إذا علمنا أن القبيلة (مهما تحدثنا عن تراصّ الصفوف بين أفرادها واللحمة العصبية التي تضعهم في دائرة المصير المشترك، وتوحدهم في ذاكرة لها طابع شبه جمعي.. الخ) ليست في النهاية وحدة متراصة، وأن الحركة المجتمعية فيها ليست متساوية الأبعاد، وأن العلاقات التي تقوم بين أبنائها متساوقة وهرمونية لا تتعرض لخلل ما، أو توتر معين. إن الحديث عن التفاوتات الاجتماعية هو إشارة صريحة إلى لاتساوقات الحركة تلك، ولاانتظامية العلاقات المذكورة. والسلطة لا يمكن اعتبارها سلطة (بالنظر إلى تاريخها) بعيداً عن وجود هذه التفاوتات، وتسيير الرغبات، وصهر الإرادات في إدارة هي في عمقها لا تمثل إرادات جميع أبناء القبيلة، وإن كانت عملية الصهر تعني مصيرهم المشترك، ولكن يبقى تغييب رغبات، وإشباع قسم منها، وتجاهل قسم آخر حقيقة معاشة. وكلما اتسع نطاق المجتمع، كلما برزت التحالفات السياسية، وساهمت أكثر في بلورة علاقات اجتماعية وطبعها بميسمها! وتمتد هذه التحالفات ـ من وجهة نظرنا ـ لتشمل مجالات عديدة. إن زواج شيخ العشيرة من ابنة شيخ عشيرة أخرى، لا يبتعد عن هذا الإطار، أو التنازل له عن بعض ممتلكاته لقاء خدمات معينة، لتقوية مكانته، ضرب من ضروب التحالف السياسي، وكذلك فإن للإغراءات المادية، والزواج الداخلي ذلك الذي يقوي علاقة قبلية من نوع معين، والمساومات... الخ، ضروب للتحالفات السياسية. ما دامت هذه: إما إنها تحقق مكاسب مشتركة، أو غايات فردية، أو مصالح مستقبلية.. الخ. وعندما نصل إلى العصر الأموي، أو بصورة أدق، نصل إلى مشارف العصر الأموي تبرز التحالفات السياسية في أوجها:

١ ـ لأن الأمويين ـ كما يبدو، لمن يتمعن في طبيعة تفكيرهم، وخططهم الاستراتيجية، وموقعهم الاجتماعي في مكة وخارجها، هم أكثر من استعدوا لبناء دولة مترامية الأطراف، ذات مؤسسات، تدخل في ظلها شعوب مختلفة في إثنياتها.

٢ ـ ولأن الواقع المضطرب غير المستقر تماماً الذي عاشه العرب، والمسلمون، والعرب والمسلمون معاً، أثناء (الخلافة الراشدية) حيث كانت الدولة الإسلامية غير كاملة البنيان، بل كانت مشروع دولة، على صعيد المؤسسات، والشرائع والدساتير وغيرها.

٣ ـ ولأن الخطط الأموية (إن جاز التعبير) «وبغض النظر عن مسارها الأخلاقي»، بدت متطورة:

إنْ في الأدوات التي اعتمدتها، وإنْ في الممارسات الاجتماعية التي قاموا بها. مهدوا ـ بالفعل ـ لبناء دولة واسعة، هي الأولى من نوعها «عربياً». فالتحالفات التي أبرموها مع (الآخرين) وخاصة في بداية تأسيس دولتهم (وبشكل أخص من قبل معاوية)، شملت مناطق واسعة في الدولة (الإسلامية)، وما كان بالإمكان فهم منطقها الداخلي بسهولة. وهذا يعني أن المستقبلية (التخطيط للمستقبل) كانت هاجساً أساسياً يشغل تفكيرهم، وكانوا سبّاقين أكثر من غيرهم إلى اعتمادها، ربما كعلم، لتقوية سلطتهم!

لقد كانوا يشكلون مراكز قوى، على صعيد تواجدهم الفعال في كيان الدولة الإسلامية (هذه التي لم تتوطد أركانها بعد)، انطلاقاً من نفوذهم السابق على الإسلام، وانطلاقاً من دورهم في الإسلام نفسه، وخاصة بعد مجيء الخليفة الثالث إلى الحكم (عثمان بن عفان) الثري الأموي، الذي قال عنه «الخضري بك» بأنه كان (معروفاً بخلق الحياء واللين)[٤٤]، ومسار التحولات في كيان دولة قيد التأسيس، تضم ضمن حدودها شعوباً وقبائل لم تعرف الاستقرار، ما كان يتوقف عند حافة الحياء واللين، إنما كان بحاجة إلى إرادة حازمة، وفكر ثاقب موسوعي المدى، وكانوا (أي الأمويين) داخلين في وشائج قربى، وعلاقات لها أكثر من علامة ودلالة اجتماعيتين وسياسيتين، مع عشائر وقبائل أخرى. والدولة الإسلامية التي كانت مشروعاً لم ينفّذ كاملاً بناؤها، شهدت اضطرابات وانقلابات ومخاضات أفكار وتحولات مختلفة، وعبرت عن رؤى صعب التنبؤ بنتائجها نظراً لعمق أرضيتها، وسعة مداها، وخاصة بعد مقتل عثمان (٦٥٦م). ومقتله (كحدث، كان أساسياً لأنه أدى إلى سيل من الأعمال والأفعال المأسوية جداً في حد ذاتها وفي زمنيتها الخاصة: الفتنة، الانشقاق، الحروب الأهلية، العنف الفتّاك داخل الأمة... الخ)[٤٥]، وكان ذلك يتطلب ـ كما يبدو ـ مواجهة شاملة، وإجراء مناورات سريعة، وتحالفات قوية ذات قاعدة عريضة، تكون قادرة على (ضبط الأمور)، ولعل الأمويين كانوا أقدر من غيرهم على القيام بهذه المهمة التاريخية، باستثمارهم لعقلية التخاصم لمصلحتهم! لقد طوّر الأمويون مفهوم التحالف، فأصبحت العصبية القبلية متجاوزة لحدودها القبلية بشكل خاص، وخاصة عندما رأى (معاوية بن أبي سفيان) الذي يمكن اعتباره (صقر الأمويين)، والمدشن الأكبر لدولة عربية ناهضة، وإلى جانبه (الوليد بن عبد الملك) الذي دام حكمه من عام (٦٨٥ ـ ٧٠٥م) الذي يعتبر أفضل من جعل الدولة العربية عربية تماماً ـ كما سنرى ـ عندما رأى (معاوية) أن التحالف الداخلي (ضمن إطار العشيرة أو القبيلة) في دولة مترامية الأطراف، تغلي في كل جوانبها، لا يحقق مراميه، وأن هذا التحالف لا بد من توسيع رقعته، ولا بد من ربطه بتحالف آخر: أقوى وأشد وأكثر تأثيراً: تجاوباً مع المستجدات، هو التحالف الخارجي (مع قبائل أخرى، وأفراد آخرين)، وهذا يعني أن (معاوية) الذي هو كان ابن كبير من كبراء معارضي الإسلام في لحظة نشوئه (ابو سفيان)، والخبير في أمور التحالفات السياسية[٤٦]، يمكن اعتباره خبيراً

استراتيجياً في هذا المجال. فهو في الوقت الذي لم يتخل عن بداوته (مواقفه الصارمة تجاه المستجدات)، واعتزازه بأمويته، ولم يخف أمويته في حركيتها العشائرية، وفي امتدادها العصبي العربي، استطاع هذا اللقاحي (أي الذي يرفض الانصياع لسلطة أحد) أن يوفق وأي توفيق في مزج عصبيته هذه بمنطق المستجدات الطارئة، بالاعتماد على وعيه الذي يمكن اعتباره (علمانياً: مدنياً) غالباً، وهو يتقن لغة الحوار في وضع جديد، وما يخدم تطلعاته السياسية! وقد كان تعيينه والياً على الشام، ومسؤولاً عنها فرصة ذهبية للقيام بمهمته على أكمل وجه. فمساحة الشام الزراعية الواسعة، وسورية المتقدمة في مجال الزراعة، وموقع الشام الاستراتيجي... الخ، كل ذلك دفع «معاوية» باتجاه الهدف الذي كان يخطط له. ويمكن القول إن معاوية كان يخطط لما كان يريد، منذ تولي الأموي (عثمان بن عفان) الحكم، وربما قبل ذلك، إذا تمعنا في حنكته السياسية، وتاريخ الأمويين العريق في المناورات السياسية. ولكن يبدو أن استعداده للقيام بالمهام التي تجعل منه خليفة مستقبلياً، بدأ منذ تولي (ابن عفان) الحكم. لماذا؟ لأن (عثمان بويع بالخلافة وهو في سن لم يقدر معها ومع ما كان عليه من ضعف الإرادة وتعلقه بأهله وأقاربه أن يسوس المملكة الجديدة الواسعة الأطراف بنفسه فاضطر أن يسلم إدارتها إلى بني أمية أبناء عمه وأقدر الناس في ذلك الوقت على إدارة البلاد) ولهذا كان في عهده أغنى الأغنياء، ممن أداروا البلاد[٤٧].

ولهذا كان (معاوية) يدرك، وهو محنك ابن محنك، طبيعة الأدوار السياسية الآتية، وحقيقة الصراعات المستقبلية، وكأنه كان يعد العدة مسبقاً لأكثر الاحتمالات صدامية وإثارة للمشاكل، واحتواء بالأخطار!

وقد استطاع أن ينفذ بداية خطته، وهو بعد والٍ على الشام، عندما تزوج من (ميسون) وهي فتاة من (بني كلب) الأقوياء: عدداً وعدة، وتقرب منهم، وهو بالأصل من قريش، وكان هناك القيسيون، وهو ينتمي إليهم نسباً. ولكنه (لأسباب وبالنظر إلى توازن القوى في سوريا، فإنهم، أي الأمويون، سعوا للحصول على مساندة الكلبيين لهم، والوقوف إلى جانبهم. ولذا تزوج معاوية فتاة من بني كلب اسمها ميسون، أم يزيد، الذي خلف أباه في الحكم، فكان زواجاً سياسياً غايته مصاهرة هذه القبيلة. وأصبحت ميسون الزوجة الأثيرة عنده، كذلك ابنه فقد تزوج فتاة من بني كلب)[٤٨].

وإذا أضفنا إلى ما ذكرنا، مدى التحالف الاستراتيجي الذي أقامه معاوية مع ساسة دهاة، ومقاتلين أشاوس كـ(عمرو بن العاص، وزياد بن أبيه، وعبيد الله بن زياد، والمغيرة بن شعبة)[٤٩] لتبينت لنا قوة السياسة وفعاليتها عند (معاوية).

ويمكننا أن نذكر الاتفاق الذي تمَّ بين «معاوية» و«الحسن بن علي» و«قيس بن سعدة»[٥٠] باعتباره ضرباً من ضروب التحالف، وإن كان هذا التحالف يخدم الأقوى في النهاية، وهو (معاوية) نفسه.

٣ ـ العنف والدهاء والمركزة (القومية):

ترى كيف يمكن تبرير العنف الذي مورس على أيدي الأمويين وعمالهم: المادي منه والمعنوي؟ وكيف يمكن تفسير هذا العنف الذي طال الأغلبية؟ وكيف كانت هذه الممارسات العنيفة؟ ووفق أي منطق واقعي بوسعنا مقاربة هذا العنف؟ وبدوره كيف نربط بين الدهاء «وهو عنف من نوع مختلف» والعنف نفسه: المرئي منه خاصة؟ أما المركزة (القومية) أي الافتخار بالأصل العربي، وعدم اعتبار غير العربي، فكيف يمكننا تقييم علاقة كهذه؟

إن دولة مترامية الأطراف، هي دولة أمبراطورية، انصاعت لها طواعية أو كراهية شعوب وقبائل وجماعات شتى، لم تنصهر في بوتقة واحدة، دولة كانت معرضة لهزات سياسية واجتماعية ومخاطر جمة في الداخل والخارج، ورغب في إدارتها، كل من وجد في نفسه إمكانية معينة، أو حركتُه لذةُ السلطة، وهوى الحكم: العرب في تصارعاتهم القبلية، العرب والآخرون من الشعوب الأخرى: الفرس وسواهم ـ ظهور الشيعة والخوارج والموالي الذين شكلوا قوة كبيرة في الدولة الناهضة. ولعل تدفق الأموال إلى خزينة (الدولة) هذه، بكثرة، إثر فرض الضرائب والجزية والجباية وغيرها، عزز من طمع الطامعين فيها، في الداخل بشكل ملموس، نتيجة التنافس والحسد والغيرة تجاه الأمويين. وربما (لهذه الضروب من التحدي رد فعل ضروري حتمي نجم عنه أن عمد الأمويون إلى تركيز السلطة، على نحو متزايد في شخص الخليفة وابتدعوا وسائل إدارية جديدة قصدوا بها إحكام السيطرة على القبائل)[٥١].

إن من يتابع كيفية نشوء الدولة الأموية، لا بد أن يكتشف أن هناك ثلاثة أسس رئيسة قامت عليها، لولاها، لما كان هناك ما يُعرف الآن بـ (الدولة الأموية)، وهي العنف والدهاء والمركزة (القومية)، في ظل تنمية عقلية التخاصم المذكورة! وكما قلنا سابقاً، فإننا لن نبحث مطولاً في هذه الأسس، ولا في بعدها الأخلاقي، فبالوسع الرجوع إلى مصادر تاريخية «وهي متوفرة ـ كتلك التي رجعنا إليها، وغيرها: قديمة وحديثة، عربية ومترجمة وغير مترجمة» لمعرفة المفصَّل فيها، إنما المراد هو ما يمكن تسميته بـ (حركية العنف)، والعنف لا يقتصر على إسالة الدماء، أو إرهاق الآخرين، وإزهاق أرواحهم فقط، وإنما هو متنوع. فهناك عنف الخطاب، واستخدام التاريخ بطريقة موجهة، واستخدام النصوص الدينية، وخاصة في ظل العنف الأول: المادي والمعنوي.

ـ ١ ـ

ولعل أول ما نستطيع إثارته هنا، هو أن الأمويين، هم أكثر من حاولوا تشغيل وتفعيل وتقعيد مفهوم القبيلة في إطارها العصبي، أي تسخير الرأسمال الرمزي لمفهوم القبيلة، ومحاولة تجييش النفوس بمدلولاتها، ومن ثم توطينها في بيئة متطورة، تجاوزت حدود القبيلة، والانطلاق من مفهوم السيد الأقوى. إن الشيخ هو المعتبر الأقوى في العشيرة أو القبيلة، والعشيرة الأقوى في القبيلة هي التي يحق لها أن تسود القبيلة، وهكذا كان حال الأمويين في قريش، والقبيلة هي التي

يحق لها أن تمارس السلطة، إذا كانت هي الأقوى. وهكذا كان حال القريشيين مع القبائل، حتى عندما بلغت المدينة الإسلامية أوج انتشارها في شرق الأرض ومغربها، بقيت جذور القبيلة «بدلالاتها الوظيفية» قائمة، وشغالة وظيفياً. ومن هنا، ولهذا نفهم سبب اختلاف الكثير من الكتاب حول مفهوم الأمة والجماعة والشعب في (القرآن)(٥٢). هذا الاختلاف لا تفسره صعوبة كلمات كهذه، وخاصة مفهوم (الأمة)، وهذا المفهوم لا يزال مثار خلافات واختلافات حتى الآن، وإنما لأن هذه الكلمات كانت نادرة في تداولها ـ كما يبدو ـ ولأن ـ وهذا هو الأهم في تصورنا ـ كان مفهوم القبيلة، بمترادفاتها، يشكل المفهوم الأكثر تداولاً، لا لأن العرب كانوا عبارة عن مجموعة من القبائل الموزعة في بطون الصحارى، كما يحلو للبعض كتابة ذلك، منطلقاً من نظرة لاتاريخية، وقاصرة وإيديولوجية تماماً إلى ذلك، وإنما لأن العرب كانوا يُعرفون بقبائلهم، ولأن القبيلة كانت تشكل المرجع الحيوي لفهم العربي على الصعد كافة، وقد ظلت فاعلة، وهي لا تزال تؤكد فعاليتها بأكثر من طريقة هنا وهناك. ولكن ما الذي يفسر وجود وانتشار أو تداول مفهوم القبيلة، والعصبية للقبيلة، بالشكل المأتي عليه؟

١ ـ ربما كان تمسك العربي بقبيلته، هو محاولة للحفاظ على الذات. فقد كان مهدداً من الجهات كافة «من الروم والفرس» خاصة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن طبيعة الواقع المعيشي كانت تتطلب منه أن يظهر بهذا الشكل، لأصبحت الصورة أكثر وضوحاً. بمعنى آخر نقول: في الوقت الذي كان فيه الشعور القبلي، يعني انغلاقاً على الذات، بشكل ما، وتمايزاً عن الآخرين، الذين ينتمون إلى قبائل أو عشائر أخرى كذلك، وتمسكاً بالذات هذه في قبيلتها، كان يشكل قوة محصنة لوجوده. فقساوة العيش، والصراعات التي كانت تتم في محيطه: مادية أو معنوية أو هما معاً، كانت تتطلب منه الانطلاق من هذا المبدأ، والاستمرار في الحياة!

٢ ـ كان التفاوت في المستوى المعيشي والسياسي بين العربي هذا، والمنتمين إلى شعوب أخرى: رومية وفارسية وغيرهما، تلك التي كانت أكثر تطوراً لأسباب تاريخية دافعاً آخر إلى أن يتمسك بما تمسك به. فالقبلية حالة مستجدة أكثر من كونها طبيعة كامنة في ذات حاملها، أما الحديث الذي يجري الآن «مثلاً» عن العصبية القبلية هنا وهناك، فهو خارج تصورنا، ولا يخلو من أدلجة لمعناه!

٣ ـ ولعل العصبية القبلية التي وظفت في ظل الإسلام، ولنشر الإسلام خارج حدود الجزيرة العربية، ساهمت مساهمة فعالة في خروج (البدوي) من حالة البداوة التي كان يعيشها، ومن بيئته، ودفعته إلى الاحتكاك بالآخرين. فقوة البداوة، بكل دلالاتها أعطت للبدوي، وللعربي المنتسب إلى قبيلة معينة، والذي يفتخر بانتسابه هذا، كل ما من شأنه المضي قدماً إلى الأمام.

وربما ـ وفقاً لهذا التصور ـ نصادق على ما يقوله «بلياييف» (حال التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة دون الامتزاج بالشعوب المغلوبة، ولولا ذلك لكان العرب ذابوا فيهم وفقدوا خصائصهم لأنهم كانوا بالنسبة إلى المغلوبين (أقلية)[٥٣].

نقول ذلك، لأن معسكرات الفتح، التي كانت عبارة عن مدن صغيرة محصنة أقامها العرب في مواجهة المناطق التي دخلوها، ولم يختلطوا بالأهلين فيها، كانت تعبيراً عن موقف مشار إليه، وهو الحفاظ على ذلك التمايز القبلي والعشائري خشية الذوبان في الآخرين، ولأن المستوى الاجتماعي الذي بلغه سكان البلاد الأخرى، كان أكثر رقياً، لأسباب تاريخية كما ذكرنا ـ وكما سنرى لاحقاً ـ وتلك سياسة خطط لها بعمق، من قبل ساسة المسلمين وخلفائهم، وخاصة (عمر بن الخطاب)[٥٤].

ويمكن القول إن سنة (٦٦٠م) هي بداية نشوء الدولة الأموية، أي قبل (رحيل) الخليفة الرابع (علي بن أبي طالب)، وذلك عندما أعلن (معاوية) عن خلافته، وهو في مدينة القدس، معبراً ـ بشكل واضح ـ عن رفضه لخلافة (ابن أبي طالب)، لماذا؟

أ ـ لأن جذور الاضطراب والفوضى تشعبت في أركان الدولة الإسلامية. وكان ذلك يعني بالنسبة لـ (معاوية) بشكل خاص، ومن معه من الأمويين، ومن معهم بشكل عام، أن ذلك قد يقضي على كل فرصة مستقبلية له ولهم، تحول دون تحقيق ما خططوا له، وما أرادوا الوصول إليه. أي أن إعلانه (أي معاوية) عن خلافته، هو لاستغلال الظرف المناسب!

ب ـ ولأنه انطلق من دعوة قديمة ـ جديدة، اكتسبت بعض المشروعية العصبية والدينية معاً (على أساس قبلي أموي/ قريشي)، وديني انطلاقاً من الأول، إثر مقتل (عثمان بن عفان) الأموي. وكأن ما قام به، هو محاولة لإعادة الاعتبار إليه والثأر من قتلته.

جـ ـ كان دهاء (معاوية) جلياً، عندما أعلن عن خلافته، وهو في مدينة القدس، لأن فيها بيت المقدس (المسجد الأقصى) المقدس، الذي كان يرادف مكة قداسة، وخاصة عندما نعلم أنه كان قُبلة المسلمين في بداية ظهور الإسلام. ولعل تعبير (أولى القبلتين) المشير إلى المسجد الأقصى عند المسلمين، يؤكد مثل هذا التوجه. وقد أراد (معاوية) بدهائه هذا وحنكته أن يضفي على إجرائه مشروعية دينية كاملة، ويكسب ثقة الآخرين به، وخاصة (مسلمي الشام)، إضافة إلى سواهم، ممّن تأثروا به! هذا الإجراء امتزج فيه العنف بالدهاء بالمركزة القبلية والعشائرية. ولكنه إجراء لا يمكن حصره ضمن إطار القبيلة، خاصة عندما نعلم أنه تحالف مع (الكلبيين) بشكل أساسي، وأهمل القيسيين (الذين كان ينتسب إليهم) ليضمن النصر له.

هنا ينتسب (معاوية) إلى الدولة المدنية، عندما نتمعن في التحالفات السياسية، والمناورات، والانتماءات الاجتماعية، وما شابه ذلك، تلك الظواهر التي تشهدها الدولة المدنية. وهذا يعني أن

أفقه التاريخي والسياسي كان يتجاوز جغرافية المكان التي ضمت قبيلته، وتاريخ قبيلته، وأن وعيه السياسي كان متعدد الطبقات: وعيه لعشيرته كأموي من قريش، ووعيه لقبيلته كقريشي ضمن العرب، ووعيه كعربي، في سلسلة تحالفاته مع قبائل وعناصر عربية، وأن حدسه ـ هذا إذا اعتبرنا مفهوم الحدس هنا نتاج اللحظة، وهو ليس كذلك ـ كان تاريخياً، كان يعرف في إجرائه هذا لعبة التاريخ أكثر من غيره، وكان يقرأ المستقبل، من خلال إجرائه هذا، أكثر من غيره، ولهذا استحق دخول التاريخ أكثر من غيره. وليس هذا تبريراً ـ كما قلنا سابقاً ـ لما قام به، بقدر ما هو تفسير لما قام به. وهذه نقطة لا نعتقد أنها أعطيت الاهتمام الكافي، من قبل أغلبية المؤرخين والكتّاب قديماً وحديثاً[٥٥]. أي تلك التي تخص آلية التفكير في حركية التاريخ، واستباق الأحداث، من خلال معرفة الراهن، ومقارنته بالسابق، وهذا يعني أن (معاوية) كان مؤرخاً مستقبلياً، ولكن بممارساته السياسية. وهو الذي قرن النظر بالفعل قبل غيره. نعم، يمتلك التاريخ من هو أهل له، وقادر عليه!

ـ ٢ ـ

ولعل قدرة الأمويين على مزج العصبية القبلية بالدين، بلغت درجة من الاتقان، بحيث صعب على غير المحنك، أو الضليع في اللعب السياسية فهم المتحولات السياسية. لقد كان الخطاب السياسي المعلن عنه دينياً، وكان ذلك وسيلة فعّالة لاحتواء المشاعر وجمهرتها، ومن تسييرها وفق رغبات الأقوى، أو الحاكم بامتياز، ولكن الخطاب السياسي هذا ما كان يخفي ما يود الاعلان عنه، لمن كان معايشاً لحقيقته. أي أنه كان في العمق أموياً. وهو ضرب آخر من ضروب العنف المرغوب فيه، العنف التاريخي الذي يستقطب المشاعر لصالح الجهة الشاغلة له، أو المستثمرة. أو هو العنف السيكولوجي المبرمج، الذي يستحيل تجاهله، في ظل الصراعات الدامية التي شهدتها الدولة الأموية في فترات مختلفة: في عهد «معاوية» و«يزيد بن معاوية» و«عبد الملك بن مروان».. ولعل آلية التفكير والعمل معاً التي اعتمدها الأمويون، هي التي دفعتهم إلى أن يمارسوا سلطة تتجاوز حدودها، حدود جزيرة العرب، لتشمل مناطق مختلفة في أجناسها، أكثر من غيرهم. ولعل ما كتبه الدكتور «رضوان السيد» يشير إلى هذه الناحية، ويعبر عنها بدقة، عندما يقول:

> (وإذا كان الأمويون لم يردّوا رداً مباشراً على دعاة الشورى فإنهم استخدموا في وجه الثوار، وضدهم كل مرة سلاح «وحدة الجماعة» و«شق عصا الأمة». وهكذا سمي العام الذي اجتمع فيه الناس على معاوية من جانب المحدّثين «عام الجماعة»، كما جرى تحذير الحسين بن علي من شق صفوف جماعة المسلمين، وكذلك الزبير. وفي مقابل «جماعة» الأمويين كانت «فتنة» عهد علي، وفتنة ابن الزبير، وما كاد القرن الأول الهجري ينتهي حتى كانت فكرتا «الشورى» و«وحدة الجماعة» قد تبلورتا وبدأت جدليات العلاقة بينهما تتضح)[٥٦]... الخ.

ولعلنا إذا تمعنا في جدلية العلاقة بين العصبية القبلية، والعصبية في مداها الديني، للمسنا الحراك

العصبي القبلي قائماً في كل حالة، ضمن إطار مفهوم «الفتنة»، و«وحدة الجماعة». إن سيد العشيرة أو القبيلة يدعو إلى مقاومة المتمردين على سلطته، ويسميهم بـ «العصاة» تحت راية وحدة العشيرة أو القبيلة، وأن الحاكم الإسلامي يدعو إلى مقاومة من يحاول شق عصا الطاعة، ونسف سلطته، تحت ذريعة «وحدة الجماعة الإسلامية». وهذا يعني أن المفهوم الأول «العصبية القبلية» هو الذي يستقر هنا، ويشكل المرجعية الأولى في مجال الفكرة والعمل تماماً!

وإن كل من يحاول دراسة العصر الأموي، لا يمكنه الوصول إلى نتيجة أو نتائج واقعية، إذا لم ينطلق من المزج بين هاتين الفكرتين: تمازج العصبية القبلية مع العصبية الدينية، والأولى هي التي تشكل قوة الثانية الأساسية.

ولا نعني بذلك أن الأمويين استطاعوا أن يكسبوا ثقة (الجميع). لقد كان هناك مؤيدون طواعية وآخرون كراهية، وآخرون لم يستطيعوا الافصاح عما في نفوسهم. وكان هناك من حاول التعبير عن هذا الكره، كما في قول أحدهم:

فـإن تـأتـوا بـرمـلـة أو بـهـنـد	نـبـايـعـهـا أمـيـرة مـؤمـنـيـنا
إذا مـا مـات كـسـرى قـام كـسـرى	نـعـد ثـلاثـة مـتـناسـقـيـنا
فـيـا لـهـفـا لـو أن لـنـا أنـوفـا	ولـكـن لا نـعـود كـمـا عـنـيـنا
إذاً لـطـربـتـمُ حـتـى تـعـودوا	بمـكـة تـلـعـقـون بـهـا الـسـخـينا
خـشـينا الـغـيـظ حـتـى لـو شـربـنـا	دمـاء بـنـي أمـيـة مـا رويـنـا
لـقـد ضـاعـت رعـيـتـكـم وأنـتـم	تـصـيـدون الأرانـب غـافـلـيـنا(٥٧)

فبناء التاريخ لم يكن في حقيقته قائما (كما يهوى الجميع). إنما كان هناك سلسلة من الإكراهات المتفاوتة في وطأتها من جهة، والرغبات المبطنة، والحقائق النفسية يجري إخراجها والترويج لها تساهم في تسييد هذه القوة أو تلك، هنا أو هناك من جهة أخرى! والمسألة هنا «من وجهة نظرنا» لا تتعلق بـ «إرادة القوة» ـ هذا المفهوم النيتشوي ـ إنما بإرادة بَرْمجة وتصريف القوة: قوة اختيار الكلمة المناسبة، وقوة بناء الجملة، وقوة صياغة الحقيقة الموجهة، وقوة صناعة النفوس، وتوجيه الأحداث.. الخ.. ولعل ما كتبه «جعيط» عندما تحدث عن مشروع «معاوية» في بناء دولته، إثر سلسلة مناوراته ومعاركه مع خصومه (وخاصة علي)، رغم كل ما يمكن أخذه عليه، هو الذي يعبر عن هذه الناحية. فهو قد (دشن، من جهة أخرى وبوجه خاص، طريقة في إضفاء العلمنة على مفهوم السلطة، لأنه برهن أن السلطة تكون لمن يحسن أخذها، وتعهّدها والحفاظ عليها. تكون لذلك الذي يكون جديراً بها سياسياً)(٥٨) .

والمسألة هنا، لا تعني أن قولاً كهذا، يشكل شرعنة لكل ما قام به «معاوية» ومن حاول تقليده: عنفاً ودهاء ومركزة سلطة، ورفضاً لسلطة «علي»، أو أنه يبرر كل أعمال القتل والدمار التي قام

بها قادة وولاة معاوية والخلفاء الآخرون، في المدينة ومكة والكوفة وغيرها «وأخبارها معروفة لكل مطلع»[٥٩]، وإنما هو تفسير لما حصل، ولماذا حصل ما حصل، أي ما الذي جعل الأمويين يشغلون فترة زمنية في التاريخ العربي الإسلامي، يطبعونها بميسمهم العربي القح، سادة لا منافس لهم، يضاهيهم قوة ودهاء ومناورات سياسية. أما عن البعد الأخلاقي، فرغم أن لكل سياسة في عمومها أخلاقها، وفي خصوصيتها أخلاقها التي تعبر عنها، انطلاقاً من الظروف الموجودة، كما أنه لا توجد أخلاق مجردة، وخارج إطار الحس اليومي، والمعاملات المجتمعية، وهي ليست ثابتة، أو تتحرك بكيفية معينة، رغم كل ذلك، فإن هذا البعد الأخلاقي إذا دقّق في مساره الاجتماعي، أو في سياق التحولات والمستجدات الاجتماعية لكان موقعه التاريخي مختلفاً. خاصة عندما ندقق في ملابسات الحوادث التاريخية وترابطاتها المكانية والزمانية، وامتداداتها الاجتماعية والسياسية والإثنية والثقافية. ولعلنا غالباً ما نحكم على حادثة معينة، وفق أخلاقية ميتاتاريخية ثابتة! وإذا كان (علي بن أبي طالب) و(الحسين ابنه) يمثلان ذروة المأساة الشعبية في الذاكرة الجمعية لمن يُعتبرون «مستضعفين» بحق، والمأساة التاريخية الكبرى، التي عبرت عن اللاإنصاف التاريخي، لمن حاول ويحاول الانتماء إليهما معنوياً، وأن (معاوية) بشكل خاص، يجسد الانحراف الأكبر في التاريخ، فإن هناك من يعتبر الأوَّليْن ضحيتين تاريخيتين «وهذا صحيح» ويعتبر (معاوية) الضرورة الحيوية اللازمة للتاريخ، كما يبدو، وخاصة بالنسبة لمن يراهن على التاريخ العربي، من موقع اثني جلي. وثانية نؤكد هنا، على أن هذا القول ليس تبريراً لما أكدنا عليه، وإنما محاولة لتفهم ما كان يجري، ويُتحدث عنه لاحقاً[٦٠]!

إن الجمهرة الإعلامية والأدبية والفكرية القضائية التي كونها الأمويون لشرعنة وجودهم، وبأساليب مختلفة، وخاصة (معاوية) لا يمكن استيعاب حركيتها الاجتماعية والسياسية، إلاّ ضمن إطار (منطق التاريخ) الذي يدشن تواريخ مجتمعات وشعوب وحكومات مختلفة وعديدة. وفي هذا المجال، فإن (معاوية) قبل أيٍّ كان، هو أول من حاول إثارة تساؤلات، وتدشين الأرضية الصلبة لمواضيع شتى مجتمعية، وهو الذي يشكل المدخل الأول لما يمكن اعتباره وتسميته بـ «علم السياسة» في واقعه الحركي في التاريخ العربي الإسلامي، عندما نعلم أن مفاهيم العدل والتوحيد والمواطنة الفعلية والقضاء والقدر وعلاقتهما بالوجود الإنساني، والممارسة الانتخابية والسلطة والدوغمائيات والبراغماتية والخدع الكلامية... الخ.

إن قوله (لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها)[٦١]، يتضمن اعتبارات ودلالات عدة، ترتبط بعلم النفس السياسي، وما يمكن اعتباره وتسميته بـ (فيزياء النفوس)، حيث تلعب اللغة الخطابية دوراً كبيراً في تغيير وتعديل، أو تحوير أو تسيير حركة الرغبات البشرية، وتوجيه الإرادات، وتجييش الوعي تجاه ما هو مرغوب فيه سياسياً!

وإذا أضفنا إلى ذلك، ذلك الحديث النبوي المشهور المروي على لسان النبي، لتعزيزه وشرعنة السلطة الأموية، وهو (الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك)(٦٢)، تتضح أمامنا وساعة المساحة الإعلامية والأدبية التي تحرك عليها الأمويون، في محاولة منهم لامتلاك السلطة، واحتواء الآخرين، ودخول التاريخ.

ولعل محاولة الأمويين، بدءاً من (معاوية) بشكل خاص، لأنه حكم عشرين عاماً، التشديد على مسألة الاختيار الإلهي لهم، ثم جعل هذه المحاولة بمثابة حقيقة نفسية، رُمي إلى غرسها في الأذهان والنفوس، محاولة جديرة بالتأمل. فمن المعلوم أن (أول من قال بالجبر وأظهره: معاوية ـ وقوله إن معاوية ـ أظهر أن ما يأتيه، بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاّه الأمر، وفشا ذلك في ملوك بني أمية)(٦٣).

أي أن هذه المحاولة لم تكن وليدة اللحظة، ولا حصيلة موقف واحد آني، إنما تُؤّول وتتوضح في سياق الصراعات على السلطة، وتسخير كل ما من شأنه تسيير الصراعات هذه، لصالح القوة الأكبر معنى ومبنى.

وإذا علمنا أن (عبد الملك) الذي يقول عنه «ابن الأثير» إنه (أول من غدر في الإسلام، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف، فإنه قال في خطبته بعد قتل ابن الزبير: ولا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلاّ ضربت عنقه)(٦٤)، فإن المسألة لا تعود تقتصر على لا أخلاقية السلطة، ولا على ما إذا كان رجل كهذا، وهو (أمير المؤمنين) مسلماً بحق، أو غير مسلم، لأن مفهوم الإسلام، هو ما هو كائن في الممارسة، وإن كان النص يشكل مرجعاً لفهمه، وتقييماً لمدى تطابقه مع الوارد في النص، إنما المسألة تتعلق بطبيعة السلطة التي استطاعت أن تشرعن لذاتها بمعنى ما، وتستمر قرابة مائة عام، رغم كل أشكال أو أنواع المواجهات أو الصدامات التي واجهتها، أو القوى المضادة لوجودها السياسي والاقتصادي والأدبي... الخ(٦٥)..

ولعل ما ذهب إليه «ابن خلدون» في شرعنته لممارسات «معاوية»، مثلاً، في اختياره لابنه خليفة من بعده، يدور ضمن تصور سلطة الأقوى، والأكثر قدرة على ضبط الأمة الناشئة في مجموعها، والدولة التي هي قيد التأسيس في حضورها (العالمي) آنذاك، حيث يقول:

> (والذي دعا معاوية لإيثار ابنه بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذٍ من بني أمية إذ بنو أمية يومئذٍ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها... الخ)(٦٦).

ـ ٣ ـ

أما بشأن المركزة، فإننا نجد فيها نوعين: مركزة داخلية. مركزة أموية ضمن وعلى قريش، وقريشية

ضمن وعلى العرب الآخرين، وإن كانت المركزة الأموية هي الأكثر بروزاً هنا، كما في تحالف معاوية مع (الكلبيين)، ضداً على (القيسيين)، ومركزة أخرى كانت أكثر بروزاً على الصعد كافة (استعجامية) أي جعلت غير العرب أقل شأناً في دولتهم[٦٧].

وعلى سبيل المثال يذكر الدكتور «الحبيب الجنحاني» كيف:

(تفنن عمال الخلافة الأموية وقوادها في استعمال الطرق لجمع الأموال، وخدمة أراضي الأرستقراطية الجديدة، فنجد الحجاج بن يوسف قد أخرج الموالي من حواضر الأمصار، وأعادهم إلى قراهم وبلدانهم، وقال للموالي: «أنتم علوج العجم! وقراكم أولى بكم» ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التي وجهه إليها، وأصبحت المدن الإسلامية تُباح وتنهب ولم تنج المدينة نفسها من ذلك، فقد أباح القائد الأموي مسلم بن عقبة سنة ٦٣هـ «المدينة ثلاثاً يقتلون الناس ويأخذون الأموال»)[٦٨].

ومما يذكر عن سياسة المركَزة هذه، تجاه غير العرب الذين سُموا بالموالي، هو أنهم (كانوا لا يكنونهم «العرب» بالكنى ولا يدعونهم إلاّ بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب)... وكذلك يقال إنه كان (أي أحد الارستقراطيين العرب): (إذا مرت به جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: واقوماه. وإذا قالوا: عربي، قال: وابلدتاه. وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما شاء)[٦٩].. الخ.

والسؤال هنا، هو: ما منبع هذه المركزة القومية؟ ولماذا هذا التعالي القومي العربي على الآخرين؟ وكيف ـ أو هل ـ يفسر مثل هذا «الاحتقار» للآخرين تفسيراً واقعياً؟ وهل يمكن ذلك؟ رغم أن القرآن في أكثر من موضع يشير إلى وحدة الإنسانية... هذه الأسئلة يمكن وضعها ضمن سياق سؤال واحد، وهو: لماذا حصل ما حصل؟

بداية لن نبحث في المبررات إنما نبحث فيما كان واقعاً تاريخياً، وهو الذي يفسّر مثل هذه المركزة (القومية) المذكورة:

١ ـ لقد كان العربي ينطلق من بداوته، من عصبيته القبلية في تعامله مع الشعوب الأخرى، والأنوة القبلية لم يمحها الإسلام، وخاصة لدن (الأرستقراطيين) من العرب، ومن الذين كانوا يفتخرون بأرومتهم القبلية، ويتعصبون لها.

٢ ـ ولعلنا لا نستبعد هنا سبباً آخر، ينطلق من ذلك الإحساس الذي كان يعيشه العربي (بدوياً كان أو غير بدوي) تجاه شعوب الجوار: الاحساس بالتمايز عنها، لا باعتباره لصالحه، إنما لأنه أدنى تحضراً منها، ولأنه كان مهدداً باستمرار، وخضع لأكثر من حالة قهر وغزو من

قبل الفرس والروم والأحباش وغيرهم. وهذا يعني أن التشدد في المركزة ـ ربما ـ يُفسر هنا تفسيراً تاريخياً واجتماعياً وثقافياً ونفسياً. أي أنه حالة من رد الفعل على فعل ماضٍ لم ينسه العربي!

٣ ـ ومن المعلوم أن شعوب الجوار كانت أكثر إيغالاً في التحضر والمدنية، ولأن العرب كانوا يعتمدون في الغالب الأعم على الاقتصاد الاستهلاكي (كانوا بعيدين عن الصنائع)، بعيدين عن الحضارة. فالغيرة والحسد والأنفة معاً، عوامل أخرى توضح ما ذهبنا إليه، وتساهم في تفسير حالة المركزة تلك[٧٠].

أترى كان إحساس العربي هو أنه لو اختلط ـ بالتساوي ـ مع الآخرين، في ممارسة الحياة، فإنه كان لن يشغل مكانة لافتة للنظر؟ ربما كان هذا أحساساً آخر، يضاف إلى ما سبق. فهو كان أقل حضارة، أقل تحضراً. ولهذا كان بقاؤه في (معسكرات الفتح) وبعيداً عن الآخرين، وممارساً سياسة التعالي عليهم، حالة من حالات إعطاء اعتبار ما للذات، ومركزتها، من أجل الحفاظ عليها..

لقد كان عالمه مختلفاً عن عالمهم. ولكنه في العمق لم يستطع التكيف مع هذا العالم، ولم يستطع التجرد من حالته السابقة على الإسلام. ولهذا بقيت العصبية القبلية نوعاً من امتلاك التاريخ ولو بالقوة والسيادة على (الغير) ولو بالعنف!

ـ ٤ ـ

ما الذي تميز به الأمويون، وهم يحاولون بناء دولة عربية واضحة المعالم؟

ـ كما قلنا سابقاً ـ بغض النظر عن المسار القيمي لتطورات الدولة الأموية، فإن ما يمكن قوله، هو أن الأمويين استطاعوا أن يبنوا دولة عربية (كاملة الأوصاف)، هي الأولى من نوعها في التاريخ، بالاعتماد على سياسة «متحضرة»! ولا نستطيع تجاهل ما يمكن اعتباره بـ (البعد الوطني القومي) في هذه السياسة، رغم الاجراءات التعسفية التي تخللتها.

١ ـ إن أهم ما يمكن ذكره هنا، هو محاولات الأمويين الحثيثة إضفاء طابع عربي على دولتهم، وتحدي الغطرسة البيزنطية خاصة، لأن البيزنطيين كانوا يشكلون العدو رقم (١) للعرب، وكان تهديدهم يتواصل لهم، دون أن نتجاهل التهديدات الخارجية للفرس. وأهم ما يذكر هنا هو تعريب الدواوين، وتحويل كل ما كان مكتوباً بالأجنبية إلى العربية.

٢ ـ ويلعب النقد دوراً كبيراً في مدى استقلالية الدولة، أو عدم استقلاليتها. فما يعرف هنا، هو أنه (لم يكن لمكة في الجاهلية عملة خاصة بها، بل كانت العملة المتداول بها قطعاً ذهبية بيزنطية، وقطعاً فضية ساسانية، ونقوداً أخرى يمنية «حميرية». وعلى هذا فإنهم كانوا يدفعون أثمان البضائع بالتبر المستورد من أفريقيا أو المستخرج من مجاري الأنهار في اليمن)[٧١].

ويذكر «جرجي زيدان» أن العرب قبل الإسلام كانوا (يتعاملون بنقود كسرى وقيصر. وهي الدراهم والدنانير) وأن «عبد الملك بن مروان» غير هذا الطراز وحوله عربياً، ولم يأبه للتهديدات (الرومية خاصة). ونقش نقود بني أمية على أحد الوجهين في الوسط «لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له» وحول ذلك «بسم الله ضرب هذا الدرهم في بلد كذا سنة كذا» وفي الوجه الآخر بالوسط «الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» وحولها «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» وكانت هذه الكتابة تنقش على الدينار والدرهم على السواء[٧٢].

وإذا أضفنا إلى ذلك (دار الضرب)، وهذا تشكل حاجة أساسية لاستقلالية الدولة (أية دولة)، توضح لنا إلى أي مدى سعى الأمويون إلى إظهار دولتهم بمظهر الدولة المتحضرة، ذات الشأن والهيبة. فدار الضرب (أو السكة)[٧٣] وهي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بهما، هي التي تعطي المجال الكافي للدولة المعنية، في إخراج أو انتاج النقد المرغوب فيه.

٣ ـ الطراز، وله طابع وطني وقومي كذلك. فقد كان هناك علامات وإشارات، يرسمها الملوك والسلاطين وغيرهم تتميز بها، في طراز ألبستهم المصنوعة من الحرير وغيره. وقد اكتسبت طرز الملابس في الدولة الإسلامية والأموية بشكل خاص، طابعاً وطنياً وقومياً، ولـ «عبد الملك بن مروان» دور كبير في ذلك. ثم تطورت طرز الملابس، متناسبة مع مختلف فئات المجتمع، لتؤكد خصوصية الدولة الناهضة. وقد بنيت لهذا الغرض دور سميت بـ (دور الطراز) مثل (دار الضرب) أو (السكة)[٧٤].

٤ ـ وما يؤكد تنامي البعد الحضاري والعمراني للدولة الأموية، وتعميق خصوصيتها، هو ظهور «خاتم» خاص بها. فالخاتم هو الذي يشير إلى المصدر السلطوي لما يكتب. ومن المعروف أن لكل جهة حكومية خاتمها. وهذا يعني تجلي المدينة في هذا المجال[٧٥]. إن هذه العلامات التي تميزت بها الدولة الأموية، وقد اتسعت حدودها الأمبراطورية في الجهات كلها، كان لا بد لها أن تكسب ثقة الكثيرين، وتخفف من طابع العنف الممارَس من قبلهم. لقد كان عنفهم مستمراً ـ ولهذا استطاعوا امتلاك التاريخ قرابة (مائة عام)..

ليس هذا فقط. إنما يمكن القول إن عنفوانية الأمويين، وهيبتهم، وسياستهم، وسيادتهم (الكونية) لم تزل حقيقة تنمو في نفوس الكثيرين من العرب، وتخصب مخيلاتهم. لأنه لا يمكن إيجاد دولة تضاهيها: قوة وسيادة وشساعة حدود لا قديماً ولا حديثاً. وهذا هو مغزى التركيز على الأمويين كرمز وكدلالة هنا وهناك[٧٦].

ـ ٥ ـ

لقد ذكرنا سابقاً أن الأمويين هم الذين استطاعوا أن يكونوا دولة عربية: سيادة وسلطة وسياسة

لأول مرة في التاريخ، فريدة من نوعها، تمتد حدودها الأمبراطورية داخل ثلاث قارات: آسيا وأفريقيا وأوروبا. وقد حققوا ما أرادوه انطلاقاً من المزج المتقن بين عصبيتهم القبلية والعصبية الدينية. وازدهرت دولتهم، وأصبحوا سادة الدنيا آنذاك.

ونجد المدينة ومكة، وقد تحضرتا تحضراً واسعاً، وتطور فيهما الشعر، وتجلت مظاهر الترف، وظهر تأثير هذا الانفتاح الثقافي، وهذا الانتشار الديني في الشعر وغيره من ألوان الأدب الأخرى(٧٧). وتدفقت الأموال بطرق شتى إلى خزينة الدولة، وخاصة عن طريق القسر، أو الإكراه، وظهر التفاوت المعيشي واضحاً بين الميسورين، وهم شكلوا فئة محدودة العدد (أموية غالباً) وفئة أخرى تعاني اضطهاداً مادياً ومعنوياً من جهة، وقومياً (الموالي) من جهة أخرى، والاضطهاد هنا مضاعف(٧٨). وقد دفع كل ذلك إلى زعزعة أركان الدولة الأموية، واضطراب أوضاعها. القوة الممركزة إذاً باستمرار لا تنفع!

إضافة إلى أن الصراعات التي ولدتها حالة القسر أو العنف المتشظي (المتنوع) التي مارسها الأمويون، فتحت المجال واسعاً لنشوء حركات مناهضة للأمويين، وتمرد ونزوعات فكرية وفلسفية أولية تعبيراً عن الوضع المتوتر(٧٩)!

ماذا يعني كل ما تقدمنا به؟ هل يعني نفي ما حاولنا تثبيته، كتفسير لبعض مجريات الأحداث التي انبنت عبرها الدولة الأموية؟ ليس الوضع كذلك! إنما هو محاولة مكملة للمحاولة الأولى، وموضحة لها، أي ما يتعلق بمفهوم العصبية، وأفقها وحراكها التاريخيين! إن العصبية التي هي مركزة القبيلة في شخص واحد، ومركزة الأمة في شخص واحد هو حاكمها، تشكل ضرورة حيوية وتاريخية، حين تكون الأمة مفككة، وحين تكون حالة التشرذم والضعف والفوضى سائدة في مجتمع، وتكون هناك أخطار أخرى تهدد مجتمعاً ما. لكن الاستمرار في حالة المركزة: مركزة قبلية ودولتية ـ يلعب دوراً أكبر في انهيار المجتمع نفسه، أو يؤدي بطبيعته إلى تجذير حالة العنف المضاد، والمواجهة العلنية، والإطاحة بمن يسعى إلى هذه المركزة!

ويحدث ذلك أكثر، عندما تكون هذه المركزة مسخَّرة لا لخدمة مجموع الأمة، أو الشعب عامة. ويظهر العنف بوصفه متراساً ليس للدفاع عن وحدة الأمة ـ بمعناها الشامل ـ إنما تجسيد مصالح فئة، هي في جوهرها تختصر الأمة في ذاتها! و(هكذا كانت المركزة الفئوية (والمركزة لا يمكن أن تكون إلاّ لصالح فئة معينة) الخطر الأول الذي تهدد الأمة في طريقها إلى التحقق)(٨٠).

وما يمكننا قوله، هو أنه بالوسع تحمل المركزة، حينما تكون مثمرة، وتحمل العنف إلى حين، عندما يكون منتوجه اجتماعياً قادراً على تبريره، ولكن تراكم الحالات العنفية، أو تصاعد العنف، وتجلي المركزة المتزايد، والتلاشي المتزايد في الآمال المعقودة مجتمعياً، كل ذلك يؤدي إلى تفجير المكبوت، وتجييش الوعي سلبياً. إن ما قيل في معاوية، وهو وجود أربع خصال كن فيه (لو لم يكن فيه منهن إلاّ واحدة لكانت موبقة! انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها، بغير

مشورة منهم وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه ابنه بعده سكيراً خمّيراً، يلبس الحرير ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زياداً، وقد قال رسول الله (ص): «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»، وقتله حجراً، ويْلاً له من حجر! مرتين)[٨١].

وإن (يزيد بن معاوية) كان (صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة ...الخ)[٨٢] يشكل علامة واضحة حول المركزة المؤدية إلى التهلكة، وليس إلى (مَدْينة) الدولة والمجتمع، وإسعاد أبنائه!

وبوسعنا استيعاب هذه الحقيقة أكثر، عندما يعلن (ابن خلدون) بعد إشارته إلى قوة الدولة القائمة على العصبيتين: القبلية والدينية، يعلن أنه (إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)[٨٣]. هكذا تظهر أمامنا العلاقة بين الدولة التي تراهن على قوة أو (إرث) العصبية، وعنفوانيتها، في محاولة منها لبناء ذاتها المجتمعية، والدولة التي تراهن على العصبية، وتشدد عليها، في إطارها الفئوي الضيق، إلى النهاية. إنها بهذا المعنى الأخير، تغرس بذور فنائها، أو زوالها في نفسها، وتحكم على ذاتها بالانهيار التدريجي.

ولعل الدرس الأكبر الذي يعطينا إياه الماضي، ماضي أي شعب، أو ظاهرة اجتماعية، أو غيرها، هو أن ما كان ليس هو ما كان بالفعل، أي ما كان وولى، إنه يكمن فينا، ويجدد فينا معناه، وبأكثر من معنى. فالماضي هو ماضٍ بما حدث فيه، إنما هو حاضر بدلالاته وعلاماته، ولهذا نتواصل نفسياً ومعرفياً مع أكثر الفترات عراقة وقدماً في التاريخ، لأنها حية على صعيد المعنى التاريخي بشكل ما[٨٤]. والذي يتمعن في ما كان، بخصوص الأمويين: «نشوءاً وتطوراً وزوال دور، وما يجري الآن هنا وهناك، من قبل الأنظمة المركزة، حيث تعتمد عصبية ما لا تخلو من فئوية» قليلاً أو كثيراً، سوف يكتشف تواصل التاريخ فينا من جهة، ويتلمس ويتحسس حرارة معناه من جهة ثانية!

الهوامش:

(١) برودويل، فرنان، **البحر المتوسط: المجال والتاريخ**، ترجمة، يوسف شلبي، الشام، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٠، ط ١، ص ٥.

(٢) انظر حول ذلك: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الأول، الفارابي، بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ١٨ وما بعد، وكذلك: شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، دار المعارف، مصر، القاهرة، ١٩٦١، ص ٢٧ وما بعد.

(٣) انظر «ل. أ. سيديّو، **تاريخ العرب العام**، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، مصر، ١٩٦٩، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، المجلد الثاني، دار المعرفة، بيروت، ص ١٢٨، وللمزيد انظر «الأزرقي»، المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٥) زيدان، جرجي، **تاريخ التمدن الإسلامي**، المجلد الأول، الجزء الأول، تقديم حسين مؤنس، ص ٣٢.
(٦) مروة، حسين، في المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٧) انظر «ي. أ. بليايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية**، نقله إلى العربية د. أنيس فريحة، راجعه وقدم له د. محمود زايد، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٨) انظر «ل. أ. سيديو»: في المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٩) انظر: شوقي ضيف، في المصدر نفسه، ص ٦٠.
(١٠) هكذا يقول «انجلس» وهو يتحدث عن تلك المدن التي أصبحت أثراً بعد عين. إذ (كان يكفي أن تنشب حرب مدمرة واحدة حتى يتم إخلاء البلد من سكانه والقضاء على حضارته لمئات السنين).
انظر: ماركس ـ أنجلس، **رسائل مختارة**، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٢، ص ٦٩ ـ ٧١.
(١١) انظر: فرنان برودويل، **المتوسط والعالم المتوسطي: الصحراء، البدو، والإسلام قطب المتوسط التاريخي**، إعداد: مروان أبي سمرا، في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٧، خريف العام ١٩٩٢، بيروت، ص ١٩٧.
(١٢) زيدان، جرجي، في المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٣) حول ذلك، انظر في المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(١٤) ضيف، شوقي: المصدر نفسه، ص ٥٩.
(١٥) حول ذلك انظر «الدكتور عبد العزيز الدوري»، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، طبعة بيروت، ص ١١، وكذلك حسين مروة، في المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.
(١٦) المسعودي، **مروج الذهب**، المجلد الثاني، ص ٥٨ ـ ٦٠.
(١٧) علي، سيد أمير، **مختصر تاريخ العرب**، نقله إلى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨١، ص ١١.
(١٨) انظر «ي. أ. بليايف» في المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٢٠) للمزيد من المعلومات حول هذه النقطة انظر: جرجي زيدان، في المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٩.
(٢١) انظر حول ذلك، حسين مروة، في المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٧.
(٢٢) للمزيد من المعلومات حول ذلك انظر: «د. عبد الغني زيتوني»، **الوثنية في الأدب الجاهلي**، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٧، ص ٣٠ ـ ٣١.
(٢٣) بالانديه، جورج **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٩٣.
(٢٤) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، دار العودة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٠١.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٢٦) ضاهر، د. مسعود: **المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٣٣.
(٢٧) الجابري، د. محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨، ص ٧٥، وما بعد.
(٢٨) انظر حول ذلك: الفضل شلق، القبيلة والدولة والمجتمع، في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٧، ١٩٩٢، ص ٣٠ ـ ٣١.
(٢٩) انظر هرمان فون فيسمان، «الفلاح والبدوي والمدينة في المشرق الإسلامي» في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٨، شتاء العام، ١٩٩٣، ص ٣٧.
(٣٠) بالانديه، جورج، في المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣١) انظر في: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٢.
(٣٢) الجابري، د، محمد عابد، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٣٣) السيد، د. رضوان، **الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي**، دار إقرأ، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٢١.

(٣٤) ألم يقل «ابن خلدون»: إن (التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها)؟ انظر في المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٥) بليايف، ي. أم: في المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٣٦) سيديّو، ل. أ: في المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣٧) حول هذه النقطة، راجع الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٨٨ وما بعد.

(٣٨) يمكن تتبع ذلك، في كل ما كتب حول تاريخ الدولة العربية الإسلامية، جرجي زيدان، في المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٨٧؛ ي.أ. بليايف: في المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ٢٠٣، سيد أمير علي، في المصدر نفسه ص ١٧ ـ ٧٦؛ حسين مروة: في المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٤٦١؛ ل. أ. سيديّو: ص ٥٨ ـ ١٤٣، ومحمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٧٩ ـ ٢٢٨.. الخ.

(٣٩) ابن خلدون، في: المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤٠) انظر حول ذلك الشيخ محمد الخضري بك: **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية**، المجلد الأول، طبعة مصرية، ١٩٦٩، الجزء الثاني، ص ٩٦، وما بعد.

(٤١) بليايف، ي. أ: في المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٤٢) السيد، رضوان، في المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤٣) نقلاً عن الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٤١.

(٤٤) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ٤٣.

(٤٥) جعيط، هشام، **الفتنة «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٢٦.

(٤٦) جوزلي، بندلي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، تقديم الدكتور حسين مروة، دار الجليل، دمشق، ط ٣، ١٩٨٥، ص ٦٠.

(٤٧) انظر حول ذلك الجابري: **العقل السياسي العربي**، ص ١٨٤ ـ ١٨٦؛ كذلك «جعيط» في المصدر نفسه، ص ٦٣ وما بعد، و«المسعودي» في المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣.

(٤٨) انظر للمزيد من المعلومات، حول «ي.أ. بليايف، في: المصدر نفسه ص ٢١٠ ـ ٢١٥؛ كذلك «الجابري»: **العقل السياسي العربي**، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤، و«حسين مروة»: في المصدر نفسه، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٢... الخ.

(٤٩) انظر: جرجي زيدان، في المصدر نفسه ص ٨٩.

ومما يذكر هنا أن (زياد بن أبي سفيان) لم يكن ابناً حقيقياً له، إنما ألحقه به (معاوية) لتقوية جبهته السياسية والعسكرية.. إن الغاية تبرر الوسيلة هنا. والتحالف المعقود هنا، هو لتأكيد ما يذهب إليه معاوية. وفي زياد وإخوته يقول «خالد النجاري»، كما يذكر «المسعودي» في المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ١٧:

إن زياداً ونافعاً وأبا بكرة عندي من أعجب العجب
إن رجالاً ثلاثة خلقوا من رحم أنثى مخالطي النسب
ذا قرشي فيما يقول، وذا مولى، وهذا بزعمه عربي

(٥٠) حول ذلك انظر «الطبري»: **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، المجلد الخامس، ص ١٥٨ ـ ١٦٤، والمسعودي، في المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٥١) جيب، هاملتون، **التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى**، المركز العربي للكتاب، دمشق، دون ذكر التاريخ، ص ٤٦.

(٥٢) انظر حول ذلك، ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي**

الإسلامي،، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨، وكذلك (وبصورة أكثر توثيقاً وغنى) رضوان السيد، في المصدر نفسه، فصل «من الشعوب والقبائل إلى الأمة: دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الإسلام»، ص ١٧ ـ ٨٧، وكذلك مونتغمري وات: **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، الفصل الأول، ص ١٨ ـ ٢٥... الخ.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٥٤) انظر: في المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ٢٠٣.

(٥٥) ربما كان كتاب «هشام جعيط» المصدر نفسه، من أكثر الكتب تناولاً لهذه الحالة، وتعميقاً لمفهوم القوة وعلاقتها بامتلاك التاريخ، وخاصة عندما يتمعن في (الفتنة) و«طبقاتها» وامتدادها، ومجالاتها قبل (مقتل عثمان) وفي إثره لاحقاً! ولهذا يمكننا القول: إن قراءته تشكل ضرورة حيوية لا غنى عنها، لمن يبتغي معرفة (دلالات) القوة المذكورة!

(٥٦) السيد، د. رضوان، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٥٧) المسعودي، المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٣٧.

(٥٨) جعيط، هشام، المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٥٩) انظر حول ذلك: الطبري في: المصدر نفسه، المجلد الخامس؛ المسعودي: في المصدر نفسه، المجلد الثالث؛ سيديّو، في المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٨١؛ مروة: في المصدر نفسه، ص ٤٦٩ ـ ٤٨٩. بليايف، في المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٥٤، وعلي، سيد أمير في: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ١١٠.. الخ.

(٦٠) لعل ما كتبه «بندلي صليبا الجوزي» في كتابه: **دراسات في اللغة**، المصدر نفسه، وتحت عنوان «حنين العرب إلى بني أمية» وفي مقالين، هو الذي يوضح ما هو ملتبس في الموضوع، ويؤكد ما أكدنا عليه، ولهذا يحبذ الرجوع إلى هذا الموضوع، نظراً لأهميته، ص ٥٩ ـ ٧٩.

(٦١) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص٢٣٧، وكذلك ص ٢٣٦.

(٦٢) انظر في: المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٦٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٨، ص ٤، ط القاهرة، نقلاً عن «مروة» في: المصدر نفسه، ص ٥٦٥.

(٦٤) نقلاً عن: جرجي زيدان، في المصدر نفسه. ص ٩٢.

(٦٥) يذكر «الجابري» نقلاً عن «حسن إبراهيم حسن» عن كتابه: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، في كتابه: **العقل السياسي العربي**، ص ٢٣٤ بخصوص القضاء في الدولة الأموية ما يلي، لقد (تميز القضاء في عهد بني أمية بميزتين اثنتين: الأولى أن القاضي كان يحكم بما كان يوحيه إليه اجتهاده، إذا لم تكن المذاهب الأربعة التي تقيد بها القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنّة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهاداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بميول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقي التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج).

هذا القول يمارس زحزحة لمفهوم القضاء تاريخياً وسياسياً، عندما نعرف إلى أي مدى كانت الصراعات السياسية حادة، وكانت مسألتا القضاء والقدر أو القدرية والجبرية، من المسائل التي بذلت فيها اجتهادات كثيرة، في الدولة الأموية!

انظر حول ذلك: رضوان السيد، في المصدر نفسه، **جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، ص ١٤٥ ـ ١٧٥.

(٦٦) ابن خلدون، في المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٧) انظر حول ذلك بليايف، في المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ و٢٤٠ ـ ٢٤٤، ومروة في المصدر نفسه، ص ٤١٥ ـ ٤٢٢.

(٦٨) الجنحاني، د. الحبيب: **دراسات مغربية: في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٨.

(٦٩) نقلاً عن: «الجابري»، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٤٤.

(٧٠) انظر حول ذلك ما يقوله (ابن خلدون) في **مقدمته**، حول (أن العرب أبعد الناس عن الصنائع)، ص ٣٢٠، و(أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة)، ص ٣٤٤.

(٧١) بليايف: في المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٧٢) في: المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٤، وانظر حول ذلك دراستي (السلطة الثرية) في مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٤ ـ ٣٥، ١٩٩٧.

(٧٣) للمزيد من المعلومات، انظر في: المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦، وكذلك **مقدمة**، ابن خلدون، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٧٤) انظر للمزيد من المعلومات مقدمة: **ابن خلدون**، ص ٢١٠ ـ ٢١١، وجرجي زيدان، في المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ١٤٩.

(٧٥) للمزيد من المعلومات، انظر في المصدرين السابقين، ابن خلدون، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠، وجرجي زيدان، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٧٦) تكتسب مراجعة ما كتبه «الجوزي» حول (حنين العرب إلى بني أمية) في مصدره المذكور، أهمية أخرى مجدداً، في ضوء ما كتبناه!

(٧٧) انظر حول ذلك شوقي ضيف، **العصر الإسلامي**، دار المعارف، مصر، ط ٧، ص ١٣٩ وما بعد.

(٧٨) حول ذلك انظر: بليايف، في المصدر نفسه، ص ٢٥١ وما بعد؛ وجرجي زيدان، في المصدر نفسه، المجلد ١، الجزء الثاني، ص ٢٢ وما بعد؛ د. عبد العزيز الدوري، في المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعد؛ الحبيب الجنحاني، في المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٢٦ و٢٧ ـ ٤٤، والجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٥٤ ـ ٢٦٠... الخ.

(٧٩) انظر حول ذلك أ. وات، في المصدر نفسه ص ٩١ وما بعد؛ مروة: المصدر نفسه، ص ٤٩٣ ـ ٦١٢؛ ود. رضوان السيد: في المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ١٤٣؛ ود. الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ٢٩٩ ـ ٣٢٨، وجعيط في المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٥٧... الخ.

(٨٠) السيد، د. رضوان، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٨١) الطبري، في: المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٨٢) انظر المسعودي في المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٧٧.

(٨٣) ابن خلدون، في المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٨٤) وبهذا المعنى، يكتب الدكتور الجابري، في: **العقل السياسي العربي**، «إن رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توفر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرنا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة، امتداد مباشر لماضينا. إن ماضينا ماثل في حاضرنا أكثر من أي شيء آخر»، ص ٤٣.

٥

عقلية التخاصم
في سلوكها الردعي القمعي

(أما بعد، فإن الجهالة الجَهْلاء، والضلالة العمياء، والفجر المُوقِد لأهله النارَ، الباقيَ عليهم سعيرُها، ما يأتي سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم، من الأمور العظام، ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى منها الكبير، كأن لم تسمعوا بآي الله، ولم تقرؤوا كتاب الله، ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته، في الزمن السرمدي الذي لا يزول)[*].

زياد بن أبيه

بدايات ناهضة:

ذكرنا في بداية كتابنا هذا، أن لعقلية التخاصم جذوراً موغلة في القدم. فقد كان هناك تصور داخل هذه العقلية، يعبر عن ممثل للخير، وصفة الخير كانت تتجسد في إله قوي، أو رسول له، أو مختار من قبله، وأفراد أسعدهم الحظ، فكانوا من عباده الصالحين، والمطيعين والمنفذين لأوامره والملتزمين بتعليماته. وممثل للشر، وصفة الشر كانت تتجسد في إله مفروض على البشر، أو من صنع الإله نفسه أو خلقه (الشيطان ذاته لاحقاً)، يحاول خداع الناس وتضليلهم والإيقاع بهم هنا وهناك وبوسائل مختلفة، ويكون له أتباع وأنصار دائمون.

والمفهوم الثنائي للخير والشر تطور لاحقاً، من خلال تطور المجتمع البشري. وصار للخير والشر مفردات دالة على كل منهما، وتصورات وأفكار وطقوس تعبر عن كل منهما كذلك، ثم تجسد ذلك في نصوص اكتسبت صفة قداسة تميز من خلالها الناس، وبأشكال رمزية غير محددة. حيث ظهر التأويل النصي مختلفاً من جهة لأخرى، معبراً في كل حال عن توجهات هذه الجهة وتلك. وتدخل الثواب والعقاب في إطار العلاقات الاجتماعية، ومن خلال فهم النص الديني الذي جرى العمل به، انطلاقاً من موقف المتعامل في المجتمع، وحقيقة ما يرتئي. وفي الدولة العربية ـ الإسلامية بالوسع التعرف ـ وبسهولة ـ على ثنائيات: الخير والشر، والثواب والعقاب،

والصالح والطالح، والمطيع والعاصي، والنزيه والمراوغ... الخ، وهي متداولة في الخطاب الاجتماعي والسياسي. وشكّل القرآن السلطة المرجعية في ذلك. فكل طرف يحدد علاقته مع الآخر، وداخل عقلية التخاصم، من موقع الأخذ بنص قرآني، يفسّر ويؤوِّل، قد يكون النص نفسه عند الاثنين، وبما يتماشى مع ما يذهب إليه كل منهما. كهذا الحوار الحاد والكثيف الدلالة الذي جرى بين (أبي موسى الأشعري) و(عمرو بن العاص) بخصوص بيعة الخلافة، ولمن يجب أن تكون. إذ بعد مناقشات ثنائية ومشاورات، قال «أبو موسى» (إني وجدت مثل عمرو مثل الذين قال الله عزَّ وجل: ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها﴾، فلما سكت أبو موسى تكلم عمرو فقال: أيها الناس وجدت مثل أبي موسى كمثل الذي قال عزَّ وجل: ﴿مثل الذين حمّلوا التوراة ثم لم يَحْملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً..﴾[1]. لقد اكتسبت كل آية دلالة معينة، سياسية الطابع، توافقت مع رغبة كل طرف!

ومن ناحية ثانية، نجد دلالة كل آية تؤكد البعد العنفي داخل عقلية التخاصم التي تجمع بين طرفين. وهذا يعني أن المسرح الاجتماسي، وفيما يتعلق الفضاء الديني، هو الذي يصبغ هذا الفضاء برموزه وأشكاله. حيث يظل النص الديني باستمرار مضافاً إلى المعنى الذي تحدده حركية الواقع، وإن كان يتقدمها باستمرار، لأنه معنى لا يتوقف عند حد معين، بقدر ما كان ـ ولا يزال ـ يتجاوب، مع كل نزعة تفسيرية وتأويلية!

ومع تطور المجتمع، وتنويع الخلافات والاختلافات بين المتخاصمين في الدولة العربية ـ الإسلامية، نجد تنويعاً في التفاسير، وتناقضاً وتضاداً في المعاني المتعلقة بالآيات القرآنية. حيث كل فريق يبحث فيها عما يشغله. ومع اشتداد وتعمق الخلافات، والتصارعات، كان هناك ردع وقمع أكثر، تعبيراً عن هذه الخلافات والتصارعات، تلك التي ظهرت بشكل واضح في أواخر عهد (عثمان)، وتبلورت بشكل أكثر وضوحاً في زمن (معاوية) الأموي. والمتمعن في حركية التاريخ في الدولة العربية ـ الإسلامية لا بد أن يكتشف أن ما بدأ به (معاوية) قد تشعب وتجذر في الواقع، من خلال ديناميكية تصاعدية تمذهبت على أكثر من صعيد، وفي أكثر من منحى!

وتلك هي ظاهرة طبيعية. فالحضارة التي توطدت أركانها في محيط الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية، لم تكن معزولة عن القمع الذي مورس بأشكال مختلفة، والثقافة التي برزت في فضاء هذه الأمبراطورية لم تكن متناغمة المكونات. إن غناها لا يعني خصوبة دلالاتها التاريخية، أو ما يسمى بـ (عبقرية الحضارة العربية)، إنما يعني في العمق تنوع الصراعات والمواجهات الدامية بين فرق متعددة. كل فرقة ادَّعت أنها تمثل الإسلام. ومن خلال هذا الادّعاء، وعلى أساس هذا الزعم، كانت تكوّن إيديولوجيتها بوصفها الحقيقة الحقة والمقدسة، محروسة ومراقبة، ومهددة وموعّدة، وتروّج لها، وتتعامل على أساسها مع (الآخرين). وإذا كان الإسلام نظرياً قد ساوى بين أفراده، فإن المساواة النظرية هذه، كانت تعني الاختلاف والتفاوت العمليين. فكل مساواة منادى

لها، تقوم على تفاوت مغيّب، لا يُشار إليه، داخل الجماعة ذاتها. فكيف هو الأمر خارج حدودها المذهبية الخاصة؟ ومن جهة أخرى، كان هناك تفاوت فعلي بين الجماعات المسلمة. فأشكال التحريب والتحارب التي اتبعت فيما بين المسلمين أنفسهم، إذا قارناها مع تلك التي مورست ضد وفي الآخرين المعتبرين أعداءً أو غير مسلمين، فسوف نجدها أكثر فظاعة ومبعثاً للرعب. وهذا يعني أن عقلية التخاصم وهي تدرك عالمها بكل مكوناته، تعيش حالة عداء متبادلة، وتبثها فيما بينها، وتكون درجة العنف والقمع والتشويه من قبل كل عنصر لآخر، أقوى. لأن (العدو المألوف) وفي الداخل يبدو أكثر استيعاباً، وأكثر قابلية للتمثيل به، من أجل التخلص منه. ولعل تمعيناً في أشكال التخاصم بين الفرق الإسلامية، وادّعاء كل فرقة أنها الممثلة الوحيدة للإسلام، وفي ضوء ذلك، كانت تحدد علاقاتها مع سواها، يكشف عن هذا التحريب الأعظمي، والتخاصم المتشظي!

وهذا يذكرنا بحديث نبوي، أوردناه سابقاً، وهو (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة)[٢]. وهذا الحديث يعني أن الأمة ستنقسم على نفسها وتتشظى إلى أبعد الحدود، وتتصارع فيما بينها، وأن هذا التصارع سيكون مستمراً، وستحاول كل فرقة/ طائفة/ جماعة إثبات شرعيتها وزيف البقية.

وبالمقابل فإن ما جاء في الأثر، وهو (أن رسول الله سأل ربه أن لا يسلط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك، وسأله أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فلم يجبه)[٣] يكتسب قيمة أكبر على الصعيد التاريخي، لأنه ينبع من داخل عقلية التخاصم من جهة، ويعبر عن البنية الفعلية لها، من جهة ثانية، ويرينا تفاعلات مكوناتها مع بعضها بعضاً، وكيف أن هذه المكونات تعيش حالة تنافر فيها بينها، وأن التعادي سمتها الكبرى من جهة ثالثة. وإذا تتبعنا حركية عقلية التخاصم في تطورها التاريخي، وكيف كانت تجلياتها، فسوف نتلمس ذلك الاتساع المتنامي في هذا المفهوم، لأننا سنتعرف على البنية الفعلية التي أرخت له، وتنوعت، وغذته على أكثر من صعيد.

١ ـ حول قضية رأس (الحسين بن علي):

تمَّ قتل (الحسين بن علي) بأمر من (يزيد). وكان قتله مأسوياً بالفعل. حيث حُزَّ رأسه من قبل رجل من (مذحج)، وانطلق به إلى (عبيد الله) وقال:

أوقَرْ ركابي فضة وذهبا ... فقد قتلتُ الملك المحجبا

قتلت خير الناس أماً وأبا ... وخيرهم إذ ينسبون نسبا

وأوفده إلى (يزيد بن معاوية) ومعه الرأس، فوضع رأسه بين يديه وعنده أبو برْزَة الأسلمي، فجعل ينكت بالقضيب على فيه ويقول:

يُفلّقن هاماً من رجال أعزّة ... علينا وهم كانوا أعقّ وأظلما[٤]

هذا المشهد قد يبدو من ناحية طبيعياً، لأنه يجسد حالة عداوة تجمع بين أطراف متناحرة متنافرة، ولكنه من ناحية ثانية لا يبدو طبيعياً إذا وضعناه في سياق ما هو ديني، هذا السياق الذي يلغي المتضادات والمتناقضات، ويركز على ما هو مختلف ومؤتلف فعال. ولكن منطقاً كهذا ليس عادياً إذ يعتبر قولاً من هذا النوع «ميتاواقعي». فليس السياق الديني بمعزل عن تكونه الواقعي من جهة، ولأن ما تم يمكن تقبله كحدث اعتيادي، من خلال مقدمات أدت إليه، أو أنتجته من جهة أخرى. إن الرهان السياسي حين تزداد وطأته وفي مناخ يشحن بالقداسة المتنافَس عليها، لا بد أن ينتج إفرازات مدمرة هكذا!

فقد كان هناك ما يسميه «بيار بورديو» بـ(الرأسمال الرمزي)، يملكه (الحسين). إنه القيمة المعنوية التي تجسدت فيه، ولعبت دوراً استقطابياً للكثيرين. وانطلاقاً من هذا التصور الواقعي، كان (بنو أمية) يحاولون التخلص منه. وكان هو نفسه يدرك أي أرض زلقة وملغومة يمشي عليها. فهو من جهة يحمل تاريخاً كفاحياً يربطه بأبيه مباشرة، وهو حفيد النبي (محمد)، ومن جهة أخرى كان يشكل عنصراً نشطاً في إثارة تجييش وعي الكثيرين ممن وجدوا في (بني أمية) مغتصبين غاصبين لحقوقهم، مستبدين بهم. وكان يعي كيف يفكر (بنو أمية) بشأنه، الذين كانوا يثيرونه، ولكنه لم يكن يتصرف على طريقتهم، من حيث اللجوء إلى الخداع والمناورة وتأليب الناس.

فقد طلب منه (عبد الله بن الزبير) مبايعة نفسه للخلافة (إن شئت أن تقيم أقمت فوليت هذا الأمر، فآزرناك وساعدناك، ونصحنا لك وبايعناك. فقال له الحسين: إن أبي حدثني أن بها كبشاً يستحل حرمتها، فما أحب أن أكون ذلك الكبش، فقال له ابن الزبير: فأقم إن شئتَ وتولّيني أنا الأمر فتطاع ولا تُعصَى، فقال: وما أريد هذا أيضاً).

أي إنه ما كان يريد مواجهة مع (بني أمية)، كان يحاول الخروج من عقلية التخاصم تلك، المسعورة. ولكنه لم يستطع لسبب بسيط وواضح، وهو أنه كان يشكل بنية من بناها الأساسية. كان رمزاً تجذر في النفوس والأذهان، وألهب المشاعر، وحرّك أفكاراً، وشكل أملاً مبثوثاً في الصدور. وكان نتيجة ذلك، يعرف الطريق المسدود الذي يسير فيه، لأنه لا مفر منه. كما جاء ذلك في حديثه مع من أرادوا حمايته، وهو يعلمهم كيف طلب منه (عبد الله بن الزبير) أن يقوم في مسجد (مكة) ذي الرمز المقدس طبعاً، ليجمع له الناس. حيث قال معلّقاً على ذلك (والله لأن أقتل خارجاً منها بشبر حب إليَّ من أن أقتل داخلاً منها بشبر، وأيم الله لو كنت في جُحْر هامة من هذه الهوام لاستخرجوني حتى يقضوا فيَّ حاجتهم، والله ليعتدُن عليّ كما اعتدت اليهود في السبت)[٥].

وهذا ما حدث فعلاً. فالأمويون لم يتخلصوا من (الحسين) لأنه كان مجرد شخص، يمكن تجنبه بسهولة. إنما قدروا المخاطر التي ترتبط ببقائه حياً من جهة، ولأنهم ـ وانطلاقاً من سياستهم ـ كانوا يدركون أن خصماً قوياً، يعيش بين ظهرانيهم، وخاصة إذا كان (الحسين نفسه)، ومن

يعادله خطورة، لا يجب أن يعيش من جهة أخرى لأنه سيشكل النبع الذي يفيض على جهاته، ويحرك مشاعر الكثيرين. هكذا تنقّي عقلية التخاصم مناخَها القائم على العنف!

٢ ـ (يزيد) بطل المدينة ومكة بامتياز: يزيدان والوليد والسلطة الماجنة:

بقدر ما تشتد وتتضاعف شهوة السلطة، تصبح إرادة الحياة في تجليها اللاعقلاني أكثر تعبيراً عن حركية السلطة هذه. وهناك ثمة ما يلفت النظر في عقلية التخاصم حين تركّز كثيراً على المركزية كعلامة فارقة وحيدة لها، وبها تعرف وتوصف.

إنها عقلية تضع كل شيء في خدمتها. فالتخاصم كلما تعمق، كلما برزت اللاعقلانية، وتجذر العداء ورفض الآخر.

وإذا كان هناك ثمة عقلانية، وهي موجودة، على كل حال، فهي لاعقلانية معقلنة. إنها عقل السلطة الذي لا يستمد حيويته وعافيته وشرعية حضوره إلاّ من ممارساته. وهو عقل ممثَّل في رأس السلطة، الذي يحتل قمة الهرم. إنه الرأس الذي لا يُسأل عما يفعل، إنما يبارك فيما يفعل، ولا يناقِش فيما يخطط، إنما يُعظِّم فيما هو فيه وفيما هو قائم به. إنه السلطة المرجعية للحقيقة، وحقيقة السلطة في تجليها الأمثل. ولا يمكن لسلطة من هذا النوع أن تبلغ هذا الكمال (اللاعقلاني) إلاّ في حضور من ليس له حضور فاعل، إنما في حضور من يؤازر هذه السلطة على التجذر في الآخرين، والخضوع لها، باعتبارها حقيقتهم، وخلاصهم في «حلوها ومرها».

وقد كان (يزيد بن معاوية) ممثلاً لسلطة، هو رمزها، وعلامتها، وعالمها الأوحد، ولسان حالها: فردوسها وجحيمها. ويُتأكد لنا ذلك من خلال ممارساته (ونحن إذ نتحدث عن هذه الممارسات، ونحلّلها، ونكشف عن ميكانيزم فعلها، فإنما هدفنا هو تعرية الأرضية التي تقوم عليها، والخطاب الذي يتشكل في داخلها، معبراً عنها). إذ الذي عرف عنه، هو أنه أسرف في المعاصي، وكان رجلاً ينكح أمهات الأولاد، والبنات، والأخوات، ويشرب الخمر، ويَدَعُ الصلاة[٦].

وجاء في مكان آخر أنه كان صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب. وجلس ذات يوم على شرابه، وعن يمينه ابن زياد، وذلك بعد مقتل الحسين، فأقبل على ساقيه فقال:

اسقني شَرْبة تُروِّي مُشَاشي ... ثم مِلْ فاسق مثل ابن زياد
صاحب السر والأمانة عندي ... ولتسديد مغنمي وجهادي[٧]

وهكذا كان عماله. ولهذا ثار أهل المدينة ضد عامله (عثمان بن محمد بن أبي سفيان)، وحاصروا (بني أمية) في المدينة، بزعامة (ابن الزبير)، فأرسل إليهم (يزيد) من يفتك بهم، بزعامة (مسلم بن عقبة المري) الذي أخاف المدينة ونهبها، وقتل أهلها، وبايعه أهلها على أنهم عبيد ليزيد، وسماها نتنة.. وبعد ذلك، كان مسير الجيش الأموي إلى مكة بزعامة (الحصين)، حتى

أتاها وأحاط بها. ونصب الحصين فيمن معه من أهل الشام المجانيق والعرادات على مكة والمسجد من الجبال والفجاج، وابن الزبير في المسجد. ورمى مع الأحجار بالنار والنفط، ومشاقات الكتان وغير ذلك من المحرقات، وانهدمت الكعبة، واحترقت البنية[8]... الخ.

تلك هي صورة أخرى من صور عقلية التخاصم، تلك التي تقوم على نقطة محورية، تستمد منها قوتها وعافيتها ومثالها وحقيقتها. أوَليس البحث عن اللذة، وبالطريقة المرغوبة، في فضاء السلطة، يعني أن السلطة قد تجاوزت حدودها التي تهدد بها وفيها ذاتها بذاتها؟ وخاصة عندما نعلم أن ممثل السلطة يمارس كل ما يحلو له، ويحيل العالم إلى ملحق به، ومسرح لنزواته ورغباته. ويصبح العالم نفسه ـ بالفعل ـ مضافاً إلى هاتيك الرغبات، وداخلاً في عالم تلك النزوات!

ومن الممكن أن نتحدث هنا عن تحلل السلطة، عن لا ضوابطيتها، وهي في مجون وفتون وطغيان على عالمها. ومن الممكن كذلك الحديث عن انجراف السلطة فيما تطلبه من أهواء، وفيما تمارسه من مغامرات ضمن إطار إرادة الحياة العمياء! وهو كذلك، حين يصبح كل ما هو معتبر عقلانياً مسخّراً لخدمة هوى السلطة، أو إرادتها التي لا تبصر ذاتها إلاّ في ذاتها!

ولعل (يزيدَ) كان ينطلق من هوى جارف، هو هوى السلطة. لأنه مزج بين ما هو جسدي وعقلي ومقدس، في وحدة واحدة ممركزة، وكان هناك ما يؤكد له مثل هذا الهوى الممركز، الهوى المقدس، الهوى الرباني المشرعن!

وليس بإمكاننا فهم هذا الهوى إلاّ في حدود الممارسة اليومية للسلطة، والبنية التي تحدد هويتها، وتغذي بقاءها. فعقلية التخاصم تتجسد في نفي كل علاقة متكافئة لها مع ما تتضمنه من عناصر، من المفترض أنها تتواصل معها. إنها تنفي هذه العلاقة، وتغيّبها، لتضع هذا المنفي/ المغيَّب بالتالي في خدمتها. وما كان بإمكان (يزيد) أن ينخرط في جنون السلطة في لا ضوابطية أهوائها، لولا وجود ما ساعدها على ذلك. إنه الآخر المغيب، الآخر المشوه على أرض الواقع من جهة، وكذلك فإن القوى الرافدة لها تشكل هنا غطاء يغطيها من جهة أخرى، ويحميها من السقوط، لأن في استمراريتها بقاء ممثل الغطاء، كما في حال من أيدّ (يزيد)، أو تجنَّد في خدمته، وحارب من كانوا خصوماً له. وإذا كانت مكة والمدينة تشكلان في مجموعهما المسرح الأكثر احتواء بما هو تراجيدي مضاعف وعنيف تاريخياً، فإنهما من ناحية أخرى، تعبران عن سقوط السلطة بالمعنى الانضباطي، عن لاعقلانية هواها، وهي في أكثر تجلياتها تجسيداً للطغيان وللتأليه الذاتي، ومن ناحية ثالثة، فإن في مأساتهما كرمزين مقدسين، نتلمس ما لا يتأله، وتعظيم ما لا يتعظم، أي شخص (يزيد) نفسه. إنّ تأليه الشخصية يعني هنا إسقاط كل ما هو مقدس في الخارج، وإدماجه بالمؤلَّه، ومن ثم محاولة تغييبه في الوجود، وهو في الأصل. والذين انخرطوا في لعبة (الآخر) الغريب، داخل عقلية التخاصم، شكلوا عناصر تحريض أكثر لطغيان السلطة، كما في حال (يزيد) مع خصومه!

وما دمنا مع المجون وأهله، ومع السلطة الماجنة، وكيف تقود عقلية التخاصم، فلنا في الآخر، وهو (يزيد بن عبد الملك بن مروان) مثال آخر، عن قلب السلطة الماجنة وتبشيعها لأصحابها، حين يحاولون الانطلاق من عالم، يعتقدونه عالمهم وحدهم. و(يزيد) هو كـ(يزيد) الآخر انغمس في اللهو. وقصته مع (حبابه) الجارية مشهورة. فقد أحبها كثيراً، وهام بها. ثم اعتلت (فأقام يزيد أياماً لا يدفنها جزعاً عليها حتى جيّفت، فقيل: إن الناس يتحدثون بجزعك، وإن الخلافة تجلّ عن ذلك، فدفنها وأقام على قبرها، فقال:

فإن تسْلُ عنك النفس أو تدع الهوى ... فباليأس تسلو النفس لا بالتجلّد

ثم أقام بعدها أياماً قلائل ومات[٩].

وما يمكن قوله، وإضافته إلى ما ذكرنا، هو أن الهوى حين يأخذ بمجامع القلب، ويحث فيه، فسرعان ما يقضي على صاحبه، أما حين يكون أحدهم في السلطة، ممثلاً لها، خليفة للمسلمين كحال (يزيد: نا) هنا، فإن عقلية التخاصم تكون مغتربة عن الآخرين، وفي حل من التواصل معهم، ومع أمورهم المختلفة، لأنه يلحق كل ما هو حوله بما هو فيه.

أما ثالثة الأثافي، والذي تجاوز صاحبيه في مجونه واستهتاره بالآخرين، وإلحاق السلطة بأحواله، وتجاهل انتقادات الآخرين، وعدم الخشية من (غضب الله)، كما يذكر ذلك هنا وهناك، فهو (الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان) الذي حاول تقليد أبيه، وانتهاج مسلكه، وقد فعل ذلك، وتجاوزه في مجونه، والتفنن في خلاعياته.

فقد (كان الوليد بن يزيد صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء، وهو أول من حمل المغنين من البلدان إليه، وجالس الملهين، وأظهر الشرب والملاهي والعزف). وربما يمكننا اعتبار ذلك تحضراً مدينياً، ولكن ماذا نقول في مجونه الآخر الذي تجسد فيه بشكل فظيع، وذلك عندما سمع بوفاة (هشام بن عبد الملك بن مروان)، حيث أتاه البشير بذلك، وسلم عليه بالخلافة، فقال:

إن سمعتُ، خليلي ... نحو الرصافة رنَّه

أقبلت أسحب ذبلي ... أقول: ماحا لهنَّه

إذا بنات هشام ... يندبن والدهنه

يدعون ويلاً وعولاً ... والويل حلَّ بهنه

أنا المخنث حقاً ... إن لم أنيكَنَّهُنَّه[١٠]

تُرى ماذا يمكننا أن نقول في عقلية التخاصم هذه؟ وهي في أكثر مظاهرها انحلالاً، ورفضاً لبعدها الاجتماعي، وتمسكاً بأهوائها الذاتية، وإلغاء للآخرين، وما يمكنهم أن يمارسوه ضده، أو يقولوا عنه؟

إن الذي يحكى عنه، ويشكل صفة مروّعة، تبرز لنا ليس استبدادية السلطة، بل انفلاتها من كل

ضابطة أخلاقية، وغياب القوة الاجتماعية والقيمية التي تمتلك القدرة على محاسبته. إن عقلية التخاصم في أكثر مظاهرها همجية ودعارة، الذي يحكى عنه هو استهتاره بالقرآن، وإلحاده. فقد قرأ ذات يوم (واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد، من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد)، فدعا بالمصحف فنصبه غرضاً للنشاب، وأقبل يرميه وهو يقول:

أتُوعِدُ كل جبار عنيدْ فها أنا ذاك جبار عنيدْ

إذا ما جئتَ ربك يوم حشر فقل يا ربُّ خرّقني الوليد

ومما يذكر أيضاً أن الوليد ألحد في شعر له ذكر فيه النبي (ص)، وأن الوحي لم يأته عن ربه، كما في شعره:

تلعَّب بالخلافة هاشميٌّ بلا وحي أتاه ولا كتاب

فقل لله يمنعني طعامي، وقل لله يمنعني شرابي[١١]!

هذا التمادي في الابتذال، والغلو في الانحلال، والتوغل في السخف، لا يفسَّر تفسيراً ذاتياً. إنما يستوعب من منظور عقلية التخاصم، تلك التي تستصغر عالمها، وتفرّغه من الأضداد والمحيطين بها.

وهذا يعني أن عقلية التخاصم هي سلطة كاملة، وأن هذه السلطة تتحدد حركتها، وتتكون جغرافيتها الحسابية والرياضية، والقواعدية، وجمهرة قوانينها، وأدبياتها البلاغية، وأعلامياتها، ومسالكها الفكرية، انطلاقاً من الأرضية التاريخية التي تقوم عليها. هي جماع مواقف مختلفة، وكذلك حاصل تفاعل جهات متعددة، تكون هي الجامعة لها، والمحددة لعلاقاتها مع بعضها بعضاً، والمقيمة لحركية هذه العلاقات، والموجهة لها كذلك! فالسلطة بهذا المعنى ليست نظاماً قائماً في فراغ، إنما هي علاقة مع واقع إنساني. وهي ليست عماء إنما هي تواصل وحركة. وكذلك هي ليست إرادة غير منضطبة، إنما تعتمد على ضابط داخلي تتميز به.

عقلية التخاصم هنا تلغي كل تاريخ في سلطتها المرجعية، لتكون التاريخ الكامل المتكامل. وتلغي كل قاعدة معيارية، يمكنها التحرك في ظلها، وفي ضوئها، لتكون المعيار الاستقطابي، ولعل الموجود في فضاء الاجتماعي المجسد لعناصر اجتماعية، هو الذي يهيئها لهذا الحضور الكلي، كونه حركة موجهة به!

٣ ـ العباسيون ونبش القبور:

بداية قيام دولة بني العباس، عبرت عن خاصية جديدة، من خاصيات عقلية التخاصم. تلك العقلية التي تسعى إلى إبداع وسائل مختلفة لتأكيد حضورها. فالإبداع ليس مفهوماً أدبياً، إنما هو مفهوم يسهل حضوره في كل مجال. إذا عرفنا أن الإبداع هو من البدعة. ومن (بدع). إنه اكتشاف جديد وإظهاره، واستعماله.

ولعل خاصية عقلية التخاصم هذه، قامت على ما هو مُتنحًى بإطلاق، وهذا المتنحى كان يمارس حضوره بعنف صامت على أكثر من صعيد. ويتهيأ للظهور. وفي كل لحظة، كان المتنحى يزداد احتواء للعنف، وتهيئة له. والعباسيون الذين ثاروا على الأمويين، يبدو أنهم كانوا ينتظرون فرصة تاريخية، للتعبير عن وجودهم، وللدخول في التاريخ بمظهر أكثر حدة وعنفوانية وسرعة، من سابقيهم (الأمويين)، حتى في العنف الممارَس. ويبدو أنهم في ثورتهم على الأمويين، والانتقام منهم: أمواتاً وأحياء، كانوا يستحضرون مشاهد مختلفة: ماضية تمثلهم وهم يستبدون بسواهم، ووفقاً لهذا التصور، جاء انتقامهم ردة فعل على الماضي المؤلم لهم. وكأن العقلية هذه تأبى أن تتراجع إلى وراء، وأن تثبت انخراطها في التاريخ، وهي تحاول بناء أرضية اجتماعية جديدة، لا تسفك فوقها دماء، ولا تُشهد عليها مواجهات أو صراعات دامية، لأن مكوناتها التاريخية تدفعها إلى ذلك.

فما فعله العباسيون بالأمويين، وبخصومهم، تحول إلى تاريخ مشهود. إنه تاريخ صدامي، مرعب. برزت فيه عقلية التخاصم في أكثر درجاتها ممارسة للردع والقمع، وابتداع ما يؤكد أحاديتها ومركزيتها (المؤلهة).

فتحت ذرائع مختلفة، جرى التنكيل والتمثيل بهم، بأكثر من طريقة[١٢]:

فها هو السفاح يغدر بسبعين أموياً، أعطاهم الأمان أولاً، وذلك بتحريض من أحد الشعراء الناقمين، ذاك الذي يقول مخاطباً السفاح فالمنصور:

فضع السيف وارفع السوط حتى ... لا ترى فوق ظهرها أمويا[١٣]

فتخاطفت هؤلاء الصوارم، وبسطت عليهم النطوع، وهي البسط التي توضع عادة تحت المحكومين بالعذاب أو القتل، ثم مد السماط. فتناول السفاح الطعام فوقهم وهو يسمع أنين بعضهم الذي يختلجون تحته.

وأحد القائمين بالثورة ضد الأمويين، وهو (عبد الله بن علي) عم السفاح، تذكر مصادر تاريخية، أنه نبش قبور بني أمية، فاستخرجهم وأحرقهم، ولم تكن هذه القبور تحوي إلاّ بقايا من الحطام والعظام والرماد والرفات. كما أخرج جثة (هشام بن عبد الملك)، فضرب وجهه بالعمود وجلده، وهو ميت، وصلبه، ثم جمع جثته المتناثرة وأحرقها ودقَّ رمادها وذراه في الريح... الخ.

ويذكر (المسعودي) كيف كان العباسيون يجتهدون ويجهدون للبحث عن قبور الأمويين، ونبشها، كما في دمشق، حيث تمَّ استخراج الوليد بن عبد الملك، فما كان في قبره لا قليل ولا كثير. وأما قبر عبد الملك، فكان هناك بقايا رأسه فقط، وكان هناك عظم واحد ليزيد بن معاوية في قبره... وهكذا بالنسبة لبقية القبور، في جميع البلدان[١٤].

ولعل هذا السعي الحثيث، كان ينبع من موقف انتقامي. فما قام به الأمويون ضد الآخرين: عرباً

وغير عرب، كان يضاعف مع الزمن الشعور بالسخط والغضب، وتحين الفرصة تلو الأخرى، للانقضاض عليهم.

وحول ذلك، سئل بعض شيوخ بني أمية ومحصّليها عقيب زوال الملك عنهم إلى بني العباس: ما كان سبب زوال ملككم؟

قال: (إنا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقُّده يلزمنا، فظلمنا رعيتنا، فيئسوا من إنصافنا، وتمنوا الراحة منا، وتحومل على أهل خراجنا، فتخلوا عنا، وخربت ضياعنا، فخلَت بيوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا، فآثروا مرافقهم على منافعنا، وأمضوا أموراً دوننا أخفوا علمها عنا، وتأخّر عطاء جندنا، فزالت طاعتهم لنا، واستدعاؤهم أعادينا، فتظافروا معهم على حربنا، وطلبنا أعداؤنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا، وكان استتار الأخبار عنا، من أوكد أسباب زوال ملكنا)[١٥].

وإذا تمعنا في الإيديولوجيا التي شكلت الواجهة التاريخية للعباسيين، وقدمتهم للآخرين، فسوف لا نجد اختلافاً عما كان الآخرون السالفون يمارسونها ويتقدمون بها إلى الآخرين. إنما نجد محاولة أمتن (وليس أصح)، لشرعنة مضمونها.

فكما هي العادة، في مسار التاريخ العربي ـ الإسلامي، يشكل النص الديني القوة الأكثر مضاء، في منح سلطة العباسيين شرعية مقدسة، ومصداقية دينية ودنيوية. فقد روي (أن رسول الله قال: يخرج من أهل بيتي عند انقطاع الزمان وظهور الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثياً)، و(أن رسول الله قال: منا القائم، ومنا المنصور، ومنا السفاح ومنا المهدي، فأما القائم فتأتيه الخلافة ولم يهرق فيها محجمة من دم، وأما المنصور فلا ترد له راية، وأما السفاح فهو يسفح المال والدم، وأما المهدي فيملؤها عدلاً كما ملئت ظلماً)[١٦].. الخ.

هذا السلوك ليس خاصية عباسية، إنما هو سلوك متوارث، تشكّل في إطار ما يمكن تسميته بالذاكرة الجمعية التخاصمية، تلك التي تقوم على التصنيف والتوصيف، الحذف والانتقاء والإبقاء، تصنيف الناس إلى مجموعات حسب قربها أو بعدها من وعن توجهاتها المسلكية والغائية، وتوصيفها انطلاقاً من هذه العقلية، وحذف ما تقبله، وانتفاء ما يتوافق مع مكوناتها الموجهة، والابقاء على ما يعزز من وفي حضور هذه العقلية: عقلية التخاصم! ولعل كل من يأتي حاكماً جديداً، يستعيد ذاكرته، تلك التي تحتفظ بصور السلطة في مظاهرها المختلفة، ليستطيع ممارسة السلطة التي تساعده على توطيد أركان نظامه، والبرمجة له، وفرض سلطته على الآخرين، وشرعنتها.

وليس هناك ما هو أكثر نشاطاً من عقلية التخاصم، فهي الأكثر تميزاً ـ كما يبدو ـ في احتفاظها بالذاكرة التاريخية تلك التي تسعفها، وتؤازرها في ساعة الشدة، والضرورة على استرجاع ماض، كانت فيه مستعبدة، متنحاة، من قبل نقيضها، فتصبح المُمَرْكَزة، ويكون النقيض الممركز سابقاً، هو المتنحى، والمغيَّب، إن لم يكن المنعدم مباشرة!

أوَليس كلام (السفاح) الذي وجهه إلى الناس، في خطبة له، في بداية دولته، استمراراً لكلام آخر، سابق على كلامه، قاله ـ مع اختلاف في الصيغة فقط ـ حاكم آخر؟ وهو يشكر الله على تلبيته لدعواه، ومؤازرته في إعلاء كلمته. وكأنه يبرر به كل ما قام به هو وأتباعه (الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه وكرَّمه وشرفه وعظَّمه واختاره لنا فأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقُوَّام به والذابين عنه والناصرين له، فألزمنا كلمة التقوى وجعلنا أحق بها وأهلها، وخصنا برحم رسول الله، وقرابته، وأنشأنا من آبائنا، وأتينا من شجرته، واشتقَّنا من نبعته... الخ)[١٧].

وهذا الإجراء العملي، والتغطية النظرية الخطابية، تجلٍ واضح، من تجليات كل سلطة، في إطار الدولة العربية ـ الإسلامية، وهو كذلك علامة فارقة لكل سلطة لاحقة، وراهنة، حيث كل ممارسة عملية سلطوية، مهما كانت طبيعتها، وأنَّى كان حضورها، وكيفما كانت وبانت نتائجها فظاعة، تُغطَّى بمختلف الحجج والذرائع، والتبريرات النصوصية الدينية (الرحمانية) هنا وهناك، ويمكن تعميم هذه المقولة، واعتبارها علامة مميزة لكل جماعة تحزبية في الغالب الأعم، تمنح ممارساتها، ومن خلال (نظامها الداخلي حزبياً)، وفي علاقاتها مع الجوار، مثل هذا الإعلاء والنخبوية المقدسنة. وهذا يعني أنه من السهولة بمكان أن نجد ـ إذا حاولنا تشريح نظام الوعي الذي يعمل بموجبه تفكير حاكم معين، قديماً وحديثاً، وعلى أكثر من صعيد، وبأكثر من معنى، وفي أغلب الأحيان والأوقات والحالات ـ قوى احتياطية متروسة ومحروسة، عملية ونظرية، ضمن إطار السلوك الردعي والقمعي، معبأة ومجيَّشة، وتُجيش بها عقول الآخرين في الطرفين: الأتباع في مشروعية لجوئهم إلى هذه القوى، واستخدامها عند الضرورة الواجبة، ووفق ما تقتضيه مصلحة السلطة في إطارها الجماعوي التحزبي والنخبوي، في الصعيدين النظري والعملي.

وما يميز إجراء من هذا النوع، هو أن كل فعل يمارس، وقول يذكر، يُقدَّم بوصفه الفعل التاريخي المُنتَظر، والقول الذي انتظر سماعه، فالماضي يهيئه للمستقبل، والمستقبل يُسخَّر ـ مسبقاً ـ للاحتفاظ به، وتخليده.

٤ ـ أكثر من طريقة لتصفية الخصم:

عقلية التخاصم هي عقلية سلطوية وتسلطية. فهي تسعى إلى السلطة، والاحتفاظ بها، ولكنها في الوقت نفسه تسعى إلى ممارسة كل ما من شأنه إبقاءها أكثر في (رحاب) السلطة. وهذا لا يتم إلاَّ بالمزيد من العنف والقمع المتنوعين.

ويبدو أن هذا السلوك المعاش تاريخياً، يشكل ذاكرة مصاحبة لكل جماعة. إنه سلوك يفكّر به وفيه عند الضرورة اللازمة، ومن جهة أخرى، يدخل إطار اللاشعور، ويبرز على أكثر من صعيد كخلفية تاريخية و«فنية» توضح حقيقة العقلية هذه، في شتى الميادين، ويؤدي هذا التشظي التخاصمي، والإيحاء إلى ضرورة استخدام السلوك المذكور، أو العمل به، والتلويح بذلك هنا

وهناك، إلى بث صورته العنفية، وتحول هذه الصورة إلى (مغذٍّ) للمخيلة الجمعية، فالقامع يتهيأ باستمرار للاستعانة بها، والاستفادة منها، والمقموع الذي يكون ميدان تجربة للأول، يتحين الفرص فيلجأ إليها، وهي مخزونة في ذاكرته، لأنه تعبّأ نفسياً، ومن خلال توجيه اللغة على أكثر من صعيد، بضرورة استخدامها. فالازدواجية المخطَّط لها هي سمة هذه العقلية، أي بروزها بمظهر الطبيعة، أو السوية، وبمظهر المستبدة الطاغية.

وهي في تشكلها هكذا، كأنما استعارت صورة الإله، وتجسدتها في الشخص الذي يتزعم جماعة، أو يقود تنظيماً، أو يديره. وليس صعباً أو مستغرباً إذا قلنا إن معظم الحكّام، ومن كانوا يتحركون في ظلهم، حاولوا الظهور بهذه الازدواجية، وأرادوا اقتباس وتجسيد ما هو إلهي في علاقاتهم مع الآخرين: فهم يقدَّمون للعامة والخاصة، ويوصفون من قبل هؤلاء بالرحمة والعدالة والحكمة والحلم والعطف والأمان، ومقابل ذلك بالحسم والقسوة والصرامة والمكر والدهاء والاستبداد... الخ.

فالسفاح يوصف بأنه من أسخى الناس، وبالحلم، وفي الوقت نفسه يوصف بأنه كان سريعاً إلى سفك الدماء.

والمأمون يوصف بالحكمة والحلم والعدل والديموقراطية، وحبه للعلم... الخ، ولكنه في الوقت نفسه لم يمنع نفسه من تعذيب (مالك) الفقيه المشهور، و(أبي حنيفة)، وتقطيع أوصال (ابن المقفع) لأنه كتب إليه كتاباً سماه بـ (رسالة الصحابة) لم يذكر فيه سوى ما يجعل الخليفة محبوباً من رعيته، وما يجعل الرعية مقدرة لحاكمها[١٨]. لأنه كان يرى في عقلية التخاصم ملاذاً آخر له، ومعاشاً معنوياً، ولأنه في لحظات مواجهة الآخرين، كان يعتقد ـ كما يبدو ـ أنها العقلية الأصلح لإبقائه قوياً معافى. وها هو يلزم (ابن حنبل) بضرورة تأييده فيما يذهب إليه، حول أن القرآن مخلوق ليؤكد في ذلك استبداد الشورى تماماً[١٩].

وها هو (المعتمد بن عباد) صاحب إشبيلية الأندلسي، يقدم نفسه لنا، بوصفه شاعراً مرهف الإحساس، ولكنه في الوقت نفسه لم يجد مانعاً في أن يقيم في قصره حديقة لزرع الرؤوس المقطوعة[٢٠].

ولاحقاً، لا نجد صعوبة في إيجاد أسماء ـ وما أكثرها ـ اقترنت بالسلطة، وبتنظيم جماعات ذات طابع سياسي، قُدّمت أو قدمت نفسها بوصفها المنتقاة من رب الأرباب، وأوجدت لها سلسلة أنساب تربطها بـ (أكرم الأكرمين)، وتمنحها قداسة دنيوية وأخروية. فسفكت دماء، وأبادت جماعات، ومثّلت فيها، وأبدعت في فنون التعذيب المختلفة، وتشكل لكل منها (جحيم) خاص، يجسد إبداعاته السلطوية. وإلى جانب ذلك كان هناك صفات مدحية قطعية تُعزى إليه، من حكمة ورحمة ورضى إلهي عنه، وحضور استثنائي في التاريخ.. الخ. هكذا تبرز عقلية التخاصم

في مسارها المتشظي، تلك العقلية التي لا تقوم إلاّ على المتضادات، ولا تتحرك إلاّ على سياسة الإلغاء والإبقاء: إلغاء ما تعتبره نقيضاً لها، من موقع عدم التجاوب والتوافق مع مسلكها العملي والنظري، وإبقاء ما تجده عاملاً ومساعداً في تعزيز حضورها، ولو كان هذا الحضور على حساب كل بُعد إنساني فيها!

وإذا نحن تمعنا في تاريخية حركية هذه العقلية، فسوف نتلمس فيها ذلك الارتقاء في القدرة المتزايدة على تثبيت المركزية: المركزية المعزِّزة للسلوك التضادي، في غالب الأحيان، وإيجاد الوسائل المختلفة التي تذم الخصم، أو تختلق الخصوم، لتجد الفرصة مناسبة من أجل الانقضاض على هؤلاء.

فعقلية التخاصم لا تتميز فقط بالقدرة على تعيين الآخر المعتبر مناوئاً لها من داخلها، وفي الواقع المعاش، وإنما تتميز بما هو أدهى وأفظع من ذلك، وهو القدرة على ابتكار الخصوم، وابتداع الصور التي تفظّع وجودهم، وذلك من خلال توتير الواقع، ومن ثم (بَلْقَنةِ) المجتمع نفسه، وتوجيه الأنظار، خارج مسار حركية السلطة ذاتها، وتهيئة النفوس والأذهان، لمواجهة الأعداء الذين (أُعدوا)، لذلك، وأعدت السلطة الرسمية وغير الرسمية اللازم الذي من شأنه النيل منهم. حيث كل عنف يثاب عليه، وكل قمع يكافأ عليه في الدنيا والآخرة، ولعل النصوص الدينية في القرآن وغيرها من أحاديث نبوية مختلفة، هي الكفيلة بتغطية هذه المهمات الرادعة.

ووفقاً لهذا التصور يظهر التاريخ، حتى في أكثر حالاته (صفاء) في الدولة العربية ـ الإسلامية، منقاداً ومسكوناً بسلطة هذه العقلية. وكلما مشينا فيه صعداً، ازداد مأسوية على أكثر من صعيد، وما انتهى إليه، وما يعيشه الآن هنا وهناك، وحالة (التشظي) الاجتماعية والسياسية التي يتميز بها، يبرهن بداهة على مصداقية ما ذهبنا إليه!

الهوامش:

(*) من خطبة «زياد بن أبيه» **لأهل** البصرة.

(١) انظر الطبري، في **تاريخه**، المجلد الخامس، ص ٥٨.

(٢) انظر حول ذلك، وما يتعلق بدلالات الحديث، والأرضية الاجتماعية والثقافية التي ارتبط بها نشوءاً وتطوراً، عبد الله السريجي، **حديث اختراق الأمة: دراسة في السياق والأصول، والنتائج**، في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٩، ص ٨٩ ـ ١٣٨.

(٣) كرافولسكي، دوروتيا: في المصدر نفسه، **والقيم بحق**، ص ٦٦.

(٤) انظر حول «الطبري» في **تاريخه**، المجلد الخامس، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٦) السيوطي: في **تاريخه**، ص ٢٠٥.

(٧) المسعودي: **مروج الذهب**، المجلد الثالث، ص ٧٧.

(٨) انظر المصدر نفسه، ص ٧٨ - ٨١.
ومما يجدر ذكره هنا، هو أن (الطبري) في **تاريخه**، المجلد الخامس، ص ٤٨٢ - ٤٩٩، لا يذكر كل ما يتعلق بالعيوب التي تميز بها (يزيد) من ناحية، ويربط حريق الكعبة بسبب لا علاقة له مباشرة بجيش (يزيد) بل يستنتج، من كلامه، وكأنه متعاطف مع جيش (يزيد)، من حيث النتيجة التي انتهى إليها، أما (ابن عبد ربه)، في المصدر نفسه، ص ٢٥٨، فهو أقرب إلى (المسعودي) منه إلى (الطبري)، ويبدو (السيوطي) كذلك أقرب إلى الأول (المسعودي) منه إلى الثاني (الطبري)، في: **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٠٥، وهذا الاختلاف نابع من موقف كل منهم مما كان يجري، إضافة إلى اعتبارات اجتماعية وثقافية وشخصية، كالخوف من السلطة مثلاً!

(٩) انظر «المسعودي» في: **مروج الذهب**، المجلد الثالث، ص ٢٠٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٢) للاختصار، ولتكثيف المعلومات، التي تعتبر أمثلة تؤكد ما نذهب إليه، اعتمدت على المقالة التي كتبها (أحمد علبي) بعنوان: **الانقلاب العباسي، في مجلة المسيرة اللبنانية**، العدد ١١، ١٩٨٠، ص ١٥ - ٢٥.

(١٣) ومن اللافت للنظر، ومن سخرية الأقدار، كما يقال، أن هذا الشاعر نفسه، هاله ما فعله العباسيون من جرائم، ضد العباسيين وغيرهم، فظفر به المنصور وأمر بقتله، في المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤) المسعودي: في **مروج الذهب**، المجلد الثالث، ص ٢١٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٦) السيوطي: في **تاريخه**، ص ٢٤٩.

(١٧) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢، المجلد الخامس، ص ٤١٢.

(١٨) يستهل «ابن المقفع» رسالته بما يلي: أما بعد: أصلح الله أمير المؤمنين، وأتمّ عليه النعمة، وألبسه المعافاة والصحة فإن أمير المؤمنين - حفظه الله - (لاحظ أن عبارة حفظه الله التي تتكرر هنا وهناك راهناً من أجل هذا الحاكم أو ذاك، من قبل العامة والخاصة «إن جاز التعبير» لها تاريخها العريق) يجمع مع علمه، المسألة والاستماع، كما كان ولاة الشر يجمعون، مع جهلهم العجب والاستغناء، ويستوثق لنفسه بالحجة ويتخذها على رعيته فيما يلطُف له من الفحص عن أمورهم، كما كان أولئك يكتفون بالدعة، ويرضون بدحوض الحجة، وانقطاع العُذر في الامتناع، أن يجترىء عليهم أحد برأي أو خبر، مع تسلط الديان... الخ). انظر كتابه: **الأدب الصغير والأدب الكبير، ورسالة الصحابة: دراسة وتحليل**، يوسف أبو حلقة، منشورات مكتبة البيان، بيروت، ط ٣، ١٩٦٤، ص ١٨٩.
ويظهر أن (المأمون) لم يقتله إلاّ لأنه رأى فيه ما يهدده، باعتباره ينصحه من موقع العارف بما هو فيه، كمثقف له سلطته المخيفة للحاكم، وكندٍّ مقاوم لسلطة هذا. وأن (ابن المقفع) لم ينصحه إلاّ لأنه كان يريده حاكماً شورويّاً، فصدمه بذلك!

(١٩) انظر حول ذلك، وفي ما يخص مثلاً محنة «ابن حنبل» في: **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، المجلد السادس. ص ٤٢٥ - ٤٤٦ - ٤٢٧، **والحقيقة الغائبة**، فرج فوده بالنسبة لـ (مالك، وأبي حنيفة، وابن المقفع)، ص ١٠٧ - ١٠٨، وللمزيد من التفاصيل، انظر كتاب **عصر المأمون**، للدكتور أحمد فريد الرفاعي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٨، المجلد الأول، الفصل الرابع، من كتاب **عصر بني العباس**، والفصل السابع من كتاب **عصر المأمون**... الخ.

(٢٠) حول ذلك يمكن الاستفادة من كتابي (هادي العلوي)، **الاغتيال السياسي في الإسلام**، مصدر نفسه، **تاريخ التعذيب في الإسلام**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.
وهما يشملان على أمثلة منتقاة من كتب تاريخية عربية - إسلامية مختلفة أمثال **تاريخ الأمم والملوك**، لـ (الطبري)، **تاريخ اليعقوبي**، لـ (اليعقوبي)، **والكامل في التاريخ**، لـ (ابن الأثير)، **الأخبار الطوال**، لـ (الدينوري)، **واتعاظ الحنفاء**، لـ (المقريزي)، **وأنساب الأشراف**، لـ (البلاذري)، **وشرح نهج البلاغة**، لـ (ابن أبي الحديد)، **ووفيات الأعيان**، لـ (ابن خلكان)... الخ.

٦

عقلية التخاصم
في تمسرحها الفكري الثقافي

(ولما كانت كل فرقة من الفرق في هذا العصر «القرن الرابع الهجري»، تعتدُّ بالقرآن وترجع إليه بحيث كان مصدرها الأكبر للاستشهاد ومستودعها الذي تتسلح به في أدلتها فقد كان لا بد للقرآن، ككل كتاب مقدس، أن يتعرض لكثير من التكلف في التفسير. وقد اشتهر الصوفية والشيعة بأنهم أصحاب تأويلات، وقد جروا على عادة مألوفة من قبل وهي الخروج عن ظاهر القرآن بالتأويل البعيد لإثبات دعاويهم. وحاول بعض الشيعة أن يؤولوا كثيراً من الأسماء الواردة في القرآن بأنها أسماء أشخاص، فقالوا إن البقرة التي أمر قوم موسى بذبحها هي عائشة، وإن الجبت والطاغوت هما معاوية وعمرو بن العاص).

آدم متز

١ ـ تأصيل الأصول

هيئة تحرير إحدى المجلات ذات الطابع الإسلامي، تقدم لعدد من أعدادها الذي يحمل عنوان (التوحد والانقسام والاستيعاب في المجال الحضاري العربي الإسلامي)، ومن ضمن ما جاء في هذه المقدمة ما يلي:

(الإسلامية التي تنتشر بيننا نحن المسلمين اليوم ظاهرة شديدة الحداثة لا تتصل بالإسلام الذي نعرفه إلاّ من حيث الرموز والشعائر، بل إن الشعائر ذاتها صارت رموزاً. إنها غربة وغرابة، ليس لأنها «غير إسلامية»، بل لأنها نوع جديد من الإسلام ما عرفته الحركات الإحيائية الإسلامية القديمة والحديثة... الخ)[١].

والمتمعن في هذا القول، لا بدّ أن يجد نفسه في مواجهة مجموعة حقائق (عائمة)، منها:

١ ـ إن إسلام اليوم قد تغير كلياً عن إسلام الأمس.

٢ ـ وإن إسلام اليوم منقطع الجذور عن إسلام الماضي.

٣ ـ وإن ما يشهده إسلام اليوم من خلافات واختلافات، لم يكن كذلك سابقاً!

٤ ـ وهذا يعني أننا كلما رجعنا القهقرى لاكتشفنا إسلاماً أكثر مثالية، وحيوية وحضوراً أكثر في التاريخ.

إنه قول ينطلق من إسلام نصوصي في الغالب الأعم. وإذا كنا نوافقه في كون إسلام (الماضي) قد تميز بحضور أكثر فاعلية في التاريخ، فإنه اليوم يتميز به أيضاً هكذا، ولكن بشكل سلبي. ومن جهة أخرى (وهذا هو الأهم)، فإن تصور إسلام (الماضي) مثالياً، كما رأينا في صفحات ماضية، يعبر عن مسلك معتقدي موجه (أيديولوجي تماماً)، فقد شهد الإسلام منذ بدايته خلافات واختلافات من داخله، ومواجهة بين الإسلام والعالم المحيط به.

وموضوعة الغربة والاغتراب ليست فلسفية مجردة، لقد كانت حقيقة معاشة. ويمكن تلمسها حتى في بداية الإسلام، قبل وفاة الرسول (رغم ندرة المصادر التاريخية)، وذلك من خلال الداخلين في الإسلام، وهم مسكونون بالخوف من ماضٍ، شهد مخاصمات متبادلة فيما بينهم، وبحاضر، لا يدركون ماذا يحمل لهم من مفاجآت، ومستقبل، شكّل هاجساً مؤثراً في نفوسهم، كان يذكرهم باستمرار بالماضي الساخن التحاربي المؤلم. كما كان حال (الأنصار) مع (المهاجرين) في نسب هؤلاء المكي، وموقف الجانبين من الذين أسلموا تحت الضغط أثناء فتح مكة، وعفا عنهم الرسول. وكان هناك من ينتظر فرصة الانتقام من هؤلاء القريشيين العتاة: أنصاراً ومهاجرين.

ولكن تدخل الرسول، شكل المانع القوي، وكان ذلك إيذاناً بتحول ما، طرأ على الإسلام، شعر به المؤمنون الأول! وهناك ما هو أهم من ذلك، وهو كيف نستطيع استيعاب ما قيل على لسان النبي (محمد) حين سأل ربه، ألاّ يذيق أبناء أمته بعضهم بأس بعض، فلم يجبه؟ والأكثر إثارة من ذلك، كيف يمكننا تفسير واستيعاب الحديث النبوي بخصوص انقسام أمته المستقبلي إلى (اثنتين) أو (ثلاث وسبعين، ملة أو فرقة في النار، كلها في النار، إلاّ واحدة في الجنة)؟ إذ ما الحكمة المعنوية في حديث خطير من هذا النوع، حيث يورد على لسان نبي، يعرف عنه، أنه قال: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة)، أو (لقد جئتكم بها بيضاء نقية فلا تختلفوا بعدي)؟ ترى هل كان مسعى النبي (محمد) أن تتشتت أمته، وأن تتحارب الجماعات المكونة لها؟ إن هذا ليس معقولاً، لأن مبتغاه كان نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام، حيث القيمة الإنسانية المجتمعية، تبرز أخلاقية الإنسان العامة. وهذا يعني (أنه من الصعب أن ندرك لماذا يريد مؤسس ديانة ما أن يتباهى بأعداد الفرق التي تنقسم إليها أمته. وإذا افترضنا أن الحديث قد اخترعه مسلمون متأخرون، فسوف تواجهنا الصعوبة نفسها في إدراك لِمَ يريدون التباهي بتعددية الفرق؟!)[٢].

هناك احتمالات، تدفعنا بنية حديث كهذا (عن تعددية الفرق) إلى إثارتها، لفهم عقلية التخاصم أكثر:

١ ـ لقد كان النبي (محمد) يدرك البنية الاجتماعية للذين أسلموا، وطبيعة العلاقات التي كانت تربطهم مع بعضهم بعضاً، ولهذا كان هذا الحديث، تعبيراً عن إدراكه الواقعي بما كان يراه ويتلمسه في مجتمعه!

٢ ـ لقد كان النبي (محمد) في قرارة نفسه، يعرف الخصومات التي شهدها عصره، وكان هذا الحديث إنذاراً إلى أولئك الذين أسلموا، وهم في نفوسهم يحملون ماضياً صراعياً تخاصمياً، بضرورة التوحد، قبل وقوع الكارثة!

٣ ـ لقد كان النبي (محمد) يخشى من الانفجار الاجتماعي. ولم يقل هذا الحديث إلاّ ليوضَع حد للكارثة قبل وقوعها، وهو حديث موجه للجميع دون استثناء. وهي كارثة إن وقعت، فهي ستشمل المسلمين جميعهم.

٤ ـ إن إطلاق مثل هذا الحديث، وتنسيبه للنبي (محمد) هو تعبير عن واقع سياسي واجتماعي لم يلتحم في مجموعه، وليس تخصيص فرقة واحدة بأنها ستكون مستحقة للدخول إلى الجنة، إلاّ ترجمة للتخاصمات المتعددة!

٥ ـ إن إظهار أو ظهور قول كهذا، والترويج له، وتعديله، بحيث تحاول كل فرقة اتهام الجميع، واعتبار نفسها هي (الجنَّتية) إيديولوجيا معممة، وراية حرب ترفعها فرقة ضد أخرى، أو ضد الفرق الأخرى، وتبرير ما تقوم به. وقد انعكس كل ذلك في الإطار الفكري الثقافي، حيث كان لكل فرقة كتابها المعبرون والمدافعون عنها، ومن هنا كان التمسرح، الذي يعني التعبير عن الصراعات السياسية والاجتماعية، مع وجود خلفية دينية، تدعم ممثلي هذه الصراعات، ومحاولة إقناع (الجمهور) بمصداقية ما يعلنه كل طرف، أو فرقة، وشرعنة كل سلوك، مهما كانت طبيعته!

وهذا يعني (أن المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص، إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى، وإما تدعيماً لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة، فالنص كان دائماً دائرة جذب، ومقياساً للحكم، وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق. كان النص ملهماً للبعض، ومجمداً للبعض الآخر وفي كل المجالات، وكان أيضاً محوراً لمجابهات عنيفة شهدتها القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة الرسول..)[٣].

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن البؤرة الأولى للتخاصم، بشكل واضح، تجلت إثر وفاة النبي (محمد)، ولحظة بيعة السقيفة. هذه البيعة التي شكلت ما سميناه بـ (تأصيل الأصول) لعقلية التخاصم، فكرياً ثقافياً!

٢ ـ عقلية التخاصم في تهيئتها للتفكك:

منذ بيعة السقيفة، بوسعنا تلمس مساحة الرهان على مسألة السلطة في الإسلام. تلك المسألة التي

لم تتجل في حدودها الدينية. فالدين حدوده الفعلية، هي حدود ما يظهر فيه في الواقع. هي حدود المنطق الذي به يُتأوَّل. والذين اختلفوا حول مسألة الإمامة، ومن كان يستحق أولاً استلام سدة الخلافة، وعبروا عن ذلك فكرياً، إنما حاولوا التعبير عن مواقفهم ـ وهذا لا يخفى على أحد ـ فالبعد الفكري الثقافي، هو بعد وظيفي توظيفي اجتماعي. والقضية بهذا المعنى لا تتعلق بمن كان يستحق الخلافة، إنما هي قضية علاقة مع الواقع، ومع الآخرين. حيث المسلمون لم يكونوا جماعة واحدة أبداً. وانقسامهم على أنفسهم، وصراعاتهم منذ اللحظات الأولى، ليس سوى التعبير الأمثل عن اختلاف وجهات نظرهم في طبيعة الإسلام بالنسبة لكل طرف أو جماعة.

فالشيعة، كما هو معلوم، شككوا بأحقية أبي بكر في الإمامة، أما المعتزلة والمرجئة بأغلبية رجالهم فقد اعتبروا أن أبا بكر كان المرشح الكفء لتولي منصب الإمامة.

وهناك من يركز على إمامة أبي بكر بصورة شرعية، من خلال نص نبوي، وينادي بذلك قسم من المرجئة.

وبالنسبة للمعتزلة، نجدهم هنا قسمين: فمعتزلة البصرة رأوا أفضلية لأبي بكر على علي، ومعتزلة بغداد، رأوا بالعكس، أي أن الأفضلية في الخلافة هي لعلي وليست لأبي بكر(٤).

ولعل هذا الاختلاف لا يعود إلى المسلمين أنفسهم، وإنما إلى عدم وجود ما يجمع كلمتهم بصورة دقيقة. أي أن الإسلام لم يحوِ ما يسمى بـ (برنامج عمل سياسي) يمكن للمسلمين الالتزام به، والرجوع إليه عند الضرورة. وهذا هو مضمون ما يقوله «الشهرستاني»: (إن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية لا على قانون مستند إلى نص ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق)(٥). ونتيجة ذلك كان النص الديني (القرآني) يُتأوَّل بأكثر من معنى. ولهذا اختلفت التفسيرات. وهي اختلافات تجد أسبابها الداعمة المغذية لها في الواقع. فالتخاصم في تمسرحه الفكري الثقافي، منبعه التحارب في الواقع، على صعد مختلفة.

ونتلمس مثل ذلك أكثر اعتباراً من المواجهة الدامية بين (علي ومعاوية)، حيث اختلف المسلمون عن بعضهم بعضاً. ونجد تصنيفاً لدى أحدهم للمواقف المختلفة في الإسلام، وهو:

١ ـ الشيعة وقد اعتبرت أن خلافة علي هي الخلافة الحق دون غيرها.

٢ ـ بمقابل الشيعة نجد العثمانية، وقد اعترفت هذه الفرقة بأحقية طلحة والزبير.

٣ ـ المعتزلة وقد انسحبت من المعركة، ذلك أنها ترددت في اتخاذ موقف من الحزبين المذكورين، إذ لم يثبت لديها أيهما محق في موقفه. ونجد بداية لهذا الاتجاه في شخصي (سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر).

٤ ـ الخليسية وقد دانت المشاركة في الفتنة أيّاً كان شكل المشاركة.

٥ ـ أما ما يسمى بالحشوية فقد شكلت الفريق الذي انضم إلى أنصار معاوية.

٦ ـ الخوارج الذين خرجوا على علي لقبوله بالتحكيم بعد وقعة صفين[٦].

وتتوضح لنا هذه الاختلافات، عندما نعلم مثلاً أن الخوارج المشهورين، في التاريخ العربي ـ الإسلامي، والمرفوضين من قبل أكثرية المسلمين، لم يتم رفضهم إلاّ لأنهم كانوا جذريين في مواجهة ما جرى بين (علي ومعاوية). فقد كانوا مع (علي)، ومن ثم أصبحوا ـ كما هو معلوم ـ ضده إلى جانب (معاوية) عندما انحاز إلى التحكيم معه. فواجهوا الاثنين، واستمروا متمسكين بكتاب الله وبشعار (لا حكم إلاّ لله). وإلى جانب ذلك فإن ما يتميزون به هو الآتي:

- الجهاد في سبيل الله، والإخلاص في ذلك. وهناك علاقة واضحة بين تسميتهم والآية القرآنية التي نصُّها ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾.

- اختيار الأصلح للخلافة دون تحديد نسب أو حسب، حتى لو كان عبداً حبشياً. وقد كان (عبد الله بن وهب الراسي) الذي لم يكن قريشياً، رئيساً لهم، وفي هذه النقطة اختلفوا عن الشيعة والأمويين ومن ثم العباسيين.

- تميّزوا بطبيعة بدوية صارمة في تطبيق التعاليم التي وضعوها مبادىء لهم.

- توزعهم إلى جماعات. ومن أشهر الفرق الأزارقة، أتباع (نافع بن الأزرق) الذي نص على أنه لا يحل لأصحابه أن يجيبوا أحداً من غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها، ولا أن يأكلوا من ذبائحهم، ولا أن يتزوجوا منهم، ولا يتوارث الخارجي وغيره. ودارهم دار حرب، ويحل قتل أطفالهم ونسائهم.. الخ[٧].

ولعل خروجهم هذا على (علي ومعاوية) ثم مواجهتهم لكل من سار في إثرهما، واعتبارهم أنفسهم الممثلين الشرعيين للإسلام، هو الذي أظهرهم في التاريخ العربي ـ الإسلامي بمظهر المارقين والفاسدين. رغم أنهم لم يكونوا كما صوّروا هنا وهناك. وخاصة ما كتب عنهم لاحقاً، بعد القضاء على أكثرهم، فقُدّموا باعتبارهم رمز الشر في الإسلام. ولعل خلفية الفكرة هي سياسية اجتماعية. وها هو (الشهرستاني) يصفهم بالمارقة الذين قال فيهم (سيخرج من ضئضئي هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية..)[٨]. أما (ابن أبي الحديد) فكتب عن (أنهم مرقوا عن الدين بالخبر النبوي المجمع عليه ولا يختلف أصحابنا في أنهم من أهل النار.. الخ)[٩].

ويسهل ـ كما نعتقد ـ معرفة أسباب هذه التصارعات، عندما نعلم أن هؤلاء الذين قاوموا (علياً ومعاوية) إنما كانوا يخشون على مكانتهم في الإسلام. وفي الواقع، فقد كانوا مع (علي) إلى النهاية. ولكنهم أدركوا أن جلوس (علي) مع (معاوية) الداهية، يعني تهديد أمنهم. وما كانوا

يخشونه وقع بالفعل. وهذا جانب لا يُلتفت إليه تاريخياً، وأن ظهور (معاوية) بعد ذلك، كان يشكل خطراً آخر على وجودهم، وهو أرستقراطي.

من هنا تبرز عقلية التخاصم جلية بمكوناتها، حيث كل طرف يقيّم الآخر بوصفه المرفوض، والذي يجب إلغاؤه. أما المرجئة فقد أرادوا سلماً. ولم يتهموا طرفاً دون آخر. إنما أجّلوا ذلك. لأن الله أعلم بذلك. ولهذا سموا بالمرجئة. لقد كانوا حياديين، وفي الوقت نفسه لم يمنعوا أنفسهم من اعتبار حكومة الأمويين حكومة شرعية.

ونجد جذوراً لهذه الجماعة في بداية الإسلام، مثل (أبي بكرة، وعبد الله بن عمر، وعمران بن الحصين) وهناك ثمة حديث نبوي يعزز تمسكهم بمبدئهم وهو (ستكون فتن، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي، فيها خير من الساعي إليها، ألا فإذا نزلت أوقعت، فمن كان له إبل فليلحق بإبله، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه، قال: فقال رجل يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض؟ قال يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر، ثم لينج إن استطاع النجاة)، وقد روى الحديث هذا (أبو بكرة المرجئي).

وهذا يعني أن موقفهم هذا هو سياسي، رأى فيه الآخرون تهديداً لهم. ولكنه موقف معتدل في النهاية. فها هو أحد الشعراء يعبّر عن ذلك بقوله:

فأول ما أفارق غير شك ... أفارق ما يقول المرجئونا

وقالوا مؤمن من آل جور ... وليس المؤمنون بجائرينا

وقالوا مؤمن دمه حلال ... وقد حرمت دماء المؤمنينا[10]

أما المعتزلة فلهم الحضور الأكبر في التاريخ العربي ـ الإسلامي، ويعود سبب ذلك إلى الأساليب الفكرية، والاجتهادات التي قاموا بها في مجال الدين، ومن جهة أخرى، فإن شهرتهم ترجع إلى طابع الجدل الذي يغلب على نظائرهم. وهم ينطلقون من قدرة الإنسان على الاختيار وليس على الجبر. وما تميزوا به هو الموقف الوسط من الأحداث، مع محاولاتهم الواضحة في تناول كل المسائل التي لم يجرؤ سواهم على طرحها، وخاصة اللاهوتية، والتعمق فيها. مما فتح مجالاً واسعاً أمام الآخرين لتفقه أمورهم الدينية والدنيوية أكثر. أي أنهم حاولوا أن يوضع المرء أمام مصيره بصورة واقعية. وهذا يعني أنهم رفضوا فكرة القدر. أي اعتبار الإنسان مسيّراً وليس مخيَّراً. ومعنى قولهم في الواقع الاجتماعي، أن ليس للسلطة الحق في أن تفرض نفسها على الإنسان. ولهذا هناك من يربط المعتزلة بالقدرية. ولم يبْخلْ خصومهم بإيجاد حديث نبوي، يثبت (ضلالتهم)، لشرعنة مواجهتهم (القدرية مجوس هذه الأمة). ويُعرف أن (غيلان الدمشقي) هو أول من نادى بذلك، حيث ظهر في أيام (هشام بن عبد الملك) الذي لم يبخل هذا الأخير في واجبه نحوه، إذ أمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه. وهناك شخص آخر، وهو (جهم بن صفوان) الذي نادى بالجبرية، ومضمون كلامه هو أن الإنسان مجبور، لا قدرة له على الاختيار.

وكل ما يقوم به محدَّد له مسبقاً من قبل الله. وقد قاوم الأمويين إلى جانب (الحارث بن شُرَيح) في خراسان، ثم ظُفر به أسيراً، وقتل بدوره.

وحاول المعتزلة تقديم أنفسهم بوصفهم أبرياء من فكرة القدر. لأن القدر هو تقييد سلوك الإنسان. وقد اشتهروا في طرحهم لقضايا حساسة، ويُعرفون بأنهم أصحاب العدل والتوحيد. وقد نالوا مرتبة عالية في عهد (المأمون) العباسي، ولكنهم لوحقوا من قبل (المتوكل). وهذا يعني أن ما كان يطرح فكرياً كان يجد مجالاً له، ورد فعل في الواقع[١١].

ويشكل الشيعة العناصر الأكثر حضوراً في التاريخ العربي ـ الإسلامي، من حيث العمل، ومواجهة مَنْ كانوا خصوماً لهم. وقد ظهروا منذ أيام بيعة السقيفة. أي أنهم يمثلون في اختلاف فرقهم وجماعاتهم (السلطة المقهورة)، والحق المغتصب الذي جسّده (علي)، وأن الذين يُعتبرون خصوماً لهم، هم هؤلاء الذين وقفوا إلى جانب (أبي بكر وعمر) ومن جاؤوا بعدهما، وخاصة الذين ساندوا الأمويين. ولا نجد فرقاً وجماعات مختلفة ومتعددة، كتلك التي تخص الشيعة. ولعل سبب ذلك يرجع إلى ما يلي:

١ ـ لأن الذين وقفوا إلى جانب (علي) كانوا يرون فيه رمزاً حياتياً خيّراً، ولا يتوفر في أي كان.

٢ ـ ولأن الذين تشيّعوا لعلي، انتموا إلى إثنيات مختلفة: عربية وغير عربية.

٣ ـ ولأن هؤلاء وجدوا في (علي) الشخصية المقهورة في التاريخ، والكاريزمية، والمجيّشة للمخيال الشعبي لملايين المسلمين، كل ما من شأنه تحريضهم باستمرار، ومنحهم الشرعية الكاملة للوقوف في وجه الآخرين، ممَّن يجدونهم خصوماً لهم، على امتداد التاريخ العربي ـ الإسلامي، وحتى الآن..

والشيعة يتراوحون بين الإيمان بـ (علي) إنساناً ظلم في التاريخ، واعتباره في النهاية إلهاً يستحق العبادة، أو يشكل فكرة المخلص، والمنقذ، ولهذا شكل هو نفسه حمَّال أوجه في التاريخ العربي ـ الإسلامي.

وهذا يعني أن شيعة (علي) يؤرِّخ لهم ببداية التاريخ العربي ـ الإسلامي هذا، ويمتد هذا التاريخ إلى ما لا نهاية، حيث يشكل الرمز المطلق، ما دام أخرج من إطاره الإنساني، واعتبر كائناً فوق بشري ـ كما هو حال غلاة الشيعة ـ ويمكن القول إن استبدادية السلطة في معظم هذا التاريخ، في مسارها السني، هي التي ساعدت على ظهورهم هكذا[١٢]!

٣ ـ عقلية التخاصم في ميكانيزمها التفريقي التفرقي:

في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام على وجوب توحيد البشر في أمة واحدة، وضرورة نبذ الشر والخلافات، والتعاون على البر والتقوى، لا التعاون على الإثم والعدوان، فإن الأرضية التاريخية لمفهوم الإسلام واقعياً كانت أرضية انشقاق، بمعنى أن المسلم عند إسلامه لم ينقطع جذرياً عند

ماضيه، إنما حمل ماضيه معه، بكل أبعاده القبلية والاجتماعية والسياسية، وفي الوقت نفسه لم يكن ينسى هذا الماضي الفاعل في حياته. ولهذا كانت الآيات القرآنية التي تذكر المسلمين عرباً وغير عرب بمجتمع الجاهلية، والأحاديث النبوية، تنبّه هؤلاء إلى ضرورة التطهر من (آثام) الجاهلية. ثمة شعور عام حيوي، كان يعيشه هؤلاء المسلمون في الواقع، حيث المجتمع الجاهلي بأبعاده المختلفة لم يتنحَّ جانباً، وأن التفكير القبلي، والشعور بالحضور القبلي المؤثر، لم يكن يغيب عن الذاكرة الجمعية لعموم المسلمين. فالتخاصم شكّل علامة فارقة للعقلية الجمعية لهؤلاء. ولم يكن التركيز على كل ما يخص الجاهلية بسلبياتها المختلفة، موجوداً هنا وهناك، إلاّ أن حالة الخوف من مؤثراته كانت حالة معاشة على أكثر من صعيد.

وانطلاقاً من هذا المنظور بوسعنا تحليل ما جرى في بيعة السقيفة. فميكانيزم التفريق والتفريق، كان عنصراً فاعلاً في العقلية التي جمعت أولئك. وهذا هو حجم الإسلامي التاريخي، لا الإسلام النصي الذي يُنظر إليه، في وحدة واحدة، وفي ضوئه يجري فهم الواقع، وتقيمه. ولهذا نجد باستمرار، وداخل الإسلام على أرضية الواقع (أن كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها. بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعاً من «المسرحة السياسية»، من أجل نشر وتعميم الوهم القائل بأنها تنتج الحقيقة وتحميها. لهذا السبب نجد أن السلطة قد استندت زمناً طويلاً في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع، وإذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر...)[١٣].

وهذه السلطة هي عبارة عن حالة قائمة، استمرت في مختلف عهود الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية من جهة، ولم تزل تفرض نفسها في سياقها الديني المتمذهب المسيَّس، فارضة نفسها هكذا على من تعتقد أنهم تمثلهم من جهة ثانية. وإذا عدنا من جديد إلى مفهوم تعددية الفرق الإسلامية وجماعاتها، وما قيل فيها، فسوف لن نفاجأ بهذا الكم الهائل. فالصراعات السياسية الدامية التي شهدها الإسلام التاريخي، ولا يزال، تؤكد حقيقة هذه الفرق، وتفارقها سياسياً من خلال أمبراطورية غطت جغرافيات بشرية مختلفة، وألسناً وثقافات متنوعة، برزت فيها، وتشعبت بالمقابل!

وكان هناك محاولة دؤوبة لإذابة الفروقات المذهبية والإثنية، وصهرها في بوتقة مذهب واحد، منسجم مع ذاته، هو المذهب الإسلامي، حيث الدين الحق والوحيد هو دين الإسلام. وداره دار السلام، ودار الحرب هي كل دار لا يوجد فيها الإسلام. وبوسعنا إيجاد هذا التوجه الإيديولوجي الرسمي بداية، وبصورة فعلية، في قرار (عمر بن الخطاب)، بإحراق مكتبة الإسكندرية الأكاديمية الكبيرة. فهو كان ينطلق من عقلية التخاصم تلك التي تعتبر ما تفكر فيه، هو الوحيد الذي يجب الأخذ به، وما عداه يُقضى عليه. ولعل العصبية الجاهلية الصارمة بلورت فيه هذا الموقف القطعي من ثقافات تختلف عن الثقافة الإسلامية. فعندما سئل عما يجب فعله بالكتب أجاب: (إذا

كانت تتفق مع ما جاء في القرآن فهي غير ضرورية، وإذا كانت مخالفة له فهي خطرة، ولذا ففي الحالتين يجب أن تدمَّر[١٤]. وهذا الإجراء ربما شكل قاعدة مذهبية (أرثوذكسية) حاسمة، في نفي وتغييب، ومحاربة كل ثقافة أخرى خارج حدود الثقافة الإسلامية. ولعل الخوف من كون هذه الثقافات اللاإسلامية هي أكثر عراقة، وأكثر تنوعاً وتنويعاً وتماساً مع قضايا الإنسان العقلية، وعلى هذا الأساس، قد تؤثر «سلباً» في تفكير المسلم، وتبلبل أفكاره، هو الدافع إلى اتخاذ مثل هذه الخطوة البتراء. وشكّلت محاربة كل من يدّعي انتسابه إلى ثقافة أخرى غير إسلامية، سلوكاً سلطوياً، ومن ثم عاماً، عن طريق السلطة، بل ما يشبه الجهاد، في أرجاء الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية. وجاء تشويه الثقافات الأخرى، بدعوى الحفاظ على الثقافة الأم، أي الثقافة الإسلامية المكتوبة باللغة العربية. ومن هنا نفهم انخراط الكثيرين من أبناء الشعوب الأخرى، في دنيا الإسلام، وتعلم اللغة العربية، والكتابة بها، وممارستها، لأنها لغة مركزية، وشكلت لغة الثقافة المفروضة، ولغة (أكل العيش) في آن، وليس لأنها أكمل لغات العالم وأشرفها، كما روّج ويروّج لها هنا وهناك.

وكل من كان يفكر خارج هذا الإطار/ المحور، كان يُحسب في عداد (تلبيس إبليس) الكتاب المشهور لـ (ابن الجوزي)، وفيما بعد شكل البحث في الفرق، وتوزيعها، وبيان حقائقها، لمعرفة الناجية من بينها الشغل الشاغل لممثلي الفرق!

فكل فرقة كان لها من يعبر عنها، ويدافع عنها بحجج وأدلة دينية وغيرها من الوسائل والأساليب الأخرى، وكل كاتب كان يبذل جهوداً كبيرة لإثبات إسلاميته في وجه (الآخر)، داخل إسلام واحد، يفهم بأكثر من طريقة!

وكلما كانت التصارعات تشتد وتحتد، والأزمات تتشابك، كان اللجوء إلى حديث افتراق الأمة من قبل جماعة ضد أخرى يشكل عادة وممارسة طبيعيتين، لأن تغطية ما هو اجتماعي ـ سياسي بما هو ديني، تدعم موقف كل جماعة.

وعلى سبيل المثال:

- ها نحن نجد أهل السنّة والجماعة يعتبرون أنفسهم المقصودين بالفرقة الناجية.
- وها هم الشيعة الإمامية والإسماعيلية، يتصدون لهذا الاتجاه، ويعتبرون أنفسهم المعنيين به.
- وبالمقابل فالزيدية بدورها ادعت أن الحديث يعنيها، فأخرجته بما يتناسب ووجهة نظرها.
- والمعتزلة بدورهم أخرجوا هذا الحديث وربطوه بأنفسهم.
- وُوجه الحديث ضد المانوية، حين اشتد الصراع معها (المانوية الزنادقة).
- واستخدم الحديث هذا ضد الشيعة، حين اشتد الصراع ضد أتباع علي[١٥]... الخ.
- ومن جهة أخرى، نجد محاولات ذم جماعة من قبل أخرى، من خلال ذكر (أغلاطها)

وتأليب العامة ضدها. كما تصرف (ابن حزم) ضد مختلف الجماعات التي لا تنتسب إلى (أهل السنّة والجماعة)، حيث لم يخل بذكر مختلف العبارات التي تظهر الجماعات المرفوضة: منبوذة، مشبوهة، دخيلة على الإسلام، فاسدة.

فتحت عنوان صارخ هو (ذكر الفظائع المخرجة إلى الكفر، أو المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة والخوارج والمرجئية والشيع)، يكتب «ابن حزم» ما يلي ذامّاً إياها (قد كتبنا في ديواننا هذا من فضايح الملل المخالفة لدين الإسلام الذي في كتبهم من اليهود والنصارى والمجوس ما لا بقية لهم بعدها ولا يمتري أحد وقف عليها أنهم في ضلال وباطل ونكتب إن شاء الله تعالى على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفى على أحد قرأه أنهم في ضلال وباطل ليكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامنهم أو التمادي فيهم ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.. الخ)[١٦].

- إنه بهذا المعنى ينسّب الإسلام الصحيح إلى نفسه، بما يتضمنه قوله من أحكام قاطعة حاسمة.
- وهو يقطع الشك باليقين، حيث يحاول إلغاء كل مصداقية تاريخية معرفية واجتماعية لمن اعتبرهم خصوماً!
- وهو يعتبر أن ما قام به، يدخل في عداد الواجب الديني المقدس الذي عليه، وعلى سواه القيام به.

وهو بمنطق كهذا، يذكرنا بأصحاب الإيديولوجيات الكليانية، تلك التي تعتبر كل من دخل إليها آمناً، ومن هو خارجها عدواً! ويعتبر (أبو الحسن الأشعري) إضافة إلى (الشهرستاني) أخف وطأة منه، لأنهما حاولا استعراض آراء الفرق، وتقديمها للقارى، دون أن يستخدم عبارات ذمية وتشهيرية، كما استخدمها (ابن حزم)[١٧].

ووصلت الدرجة بأحدهم، وهو (أحمد بن حنبل) إلى توجيه النقد إلى كتاب (المحاسبي) الذي رد فيه على المعتزلة، على أساس أنه بدأ بعرض آرائهم، واعتبر أن هذا الأسلوب غير حكيم، إذ ربما قرأ المرء العقائد الخاطئة، وتأثر بها، ولعله لا يقرأ أو يقدّر الآراء الداحضة لها[١٨]، وهذا هو تجلٍّ أعظم من تجليات عقلية التخاصم الردعية والعنفية.

ونظراً لأن مذهب الأشعري كان معتدلاً، بالقياس إلى آخرين، ممن كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي أهل السنّة والجماعة، ورفضوا كل من كان يخالفهم. فالأشعري الذي خرج على الأسئلة، وكتب (قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنّة نبيه، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون) وربط نفسه بالإمام (ابن حنبل)، ولكن نظراً لتوسطيته واعتداله في مناقشة الآخرين (وخاصة المعتزلة) فإن تهمة الاعتزال قد لاحقته

من الحنابلة أنفسهم. كما في حال (ابن الجوزي) الذي ذهب في هذا الاتجاه. وفي القرن الرابع الهجري، صعد الاضطهاد ضد متكلمي المعتزلة، بل ضد الأشعريين كذلك. فها هو (البغدادي) الذي وضع قائمة بأغلاط كل فرقة، لم ينج من اضطهاد الحنابلة، فقد حاول هؤلاء منعه (من دخول المسجد الجامع ببغداد لأنه كان يذهب مذهب الأشعري. وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يُضطهدون وينفون في أيام طغرل بك)[١٩].

وقد دفن (الطبري) المؤرخ المشهور بداره ليلاً، لأنه ألّف كتاباً، اعتبره فيه (أحمد بن حنبل) محدّثاً، وليس فقيهاً، ولهذا ثار الحنابلة عليه، لأن درجة الفقه هي أعلى من درجة الحديث، ولذا جاء دفنه ليلاً خوفاً منهم[٢٠].

وبالمقابل نجد أن أهل السنّة حاولوا أن يجدوا مناسبة، يعبرون فيها عن وجودهم طقوسياً، في مواجهة الشيعة بإزاء يوم عاشوراء (فجعلوا بعده بثمانية أيام يوماً نسبوه إلى مقتل مصعب بن الزبير، وزاروا قبره في مسكن، كما يزار قبر الحسين بكربلاء. وكذلك عملوا بإزاء يوم الغدير بعده بثمانية أيام يوماً ادّعوا أنه اليوم الذي دخل فيه النبي وأبو بكر في الغار، وعملوا في هذا اليوم ما يعمله الشيعة في يوم الغدير)[٢١].

وعلى صعيد التخاصمات، نجد المعتزلة أنفسهم ينقسمون إلى شعب بدورهم. فـ (ابن الراوندي) الذي ألّف كتاباً عنونه بـ (فضيحة المعتزلة)، رُدَّ عليه من قبل المعتزلة بكتاب (الانتصار)، حيث طُعن فيه، وأخبر عنه، ليكون ملاحقاً من قبل السلطة في عهد (الواثق) والقاضي (أحمد بن أبي داؤد)، ويلقى عليه القبض بعدئذٍ[٢٢]..

هذا يعني أن عقلية التخاصم حتى في إطار تمذهبها ترفض التوحّد، بل تتهيأ للانقسام والتفكك في العمق. والشيعة بدورهم بذلوا جهوداً ضخمة لإثبات أحقيتهم بالإمامة في مختلف كتاباتهم. وقد كان من يعتبرون أنفسهم أهل السنّة والجماعة هدفاً لانتقاداتهم الحادة، ومحل تشنيع من قبلهم، وبأشكال مختلفة[٢٣].

وعقلية التخاصم المذكورة في مسارها الفكري والثقافي ظاهرة تاريخية واقعية، تشكل حقيقة جلية بالنسبة لمختلف (الفرق) اليوم[٢٤]. وإذا ذكرنا التصوف، في نصوصه التي تميّز بها، سواء من خلال رفض للواقع، وهروب منه، أو من خلال نصوص، لم تخف هويتها السياسية والاجتماعية، ومواقفها الرفضية للواقع بكل تجليه السياسي، لأصبحت الدائرة أكثر اتساعاً[٢٥].

ترى كيف يمكن فهم حركية عقلية التخاصم هذه في تمسرحها الفكري الثقافي؟

إن عقلية التخاصم الفكري الثقافي، لا تكمن فيما هو مكتوب، وخاصة إذا كان هناك اختلاف بين عناصر ينتمون إلى جماعة معينة، كجماعة أهل السنّة، أو المعتزلة، إنما تكمن في الروافد الاجتماعية والسياسية لذلك.

وهذا التخاصم لا يعود سببه إلى ما هو اعتباطي، إنما يؤرَّخ له من خلال ممهدات بلورته هكذا. فعقلية التخاصم هنا ترفض التلاحم، لا لأنها غير مستعدة لذلك، وإنما لأن البنية التاريخية والاجتماعية والنفسية، تمنعها من ذلك.

وهذا يعني أن رفض جماعة لأخرى نظرياً وعملياً هو من قبيل (أخلاقية الانتماء) إلى هذه العقلية، العقلية التي تمارس استبداداً على ذاتها، وتفظيعاً لما هو خارجها. انطلاقاً من مبدأ: تدمير (الآخر) يعني تشييد الذات.

وإذا كانت اللغة هي ميدان تواصلي لكل علاقة، فهي كذلك فضاء متنوع في أجوائه. جغرافية مختلفة التضاريس. ويتجلى ذلك على الصعيد الفكري الثقافي، حيث تتم مَسْرحة الكلمة، لتتأكد الإيديولوجيا في مسارها التخاصمي. وإذا كان هناك تفاوت بين عنصر وآخر، من عناصر هذه العقلية، فإن العلامة المشتركة، هي (تمتُّع) مختلف العناصر بخاصية العقلية المذكورة: العقلية التي تنبني على حساب «عقدة» تدمير (الآخر)، وتتواصل في طريق التدمير، وتتحول من خلال ما يدمرها من الداخل، حيث تفقد إمكانية الحضور في التاريخ. لأنها تقوم على ما يلغمها باستمرار!

الهوامش:

(١) انظر حول ذلك، مجلة **الاجتهاد** العدد ٢٠، صيف ١٩٩٣، ص ٧.

(٢) وات، مونتغمري، «الجماعة والفرق»، مجلة **الاجتهاد**، العدد ٢٠، ص ١٠.

(٣) عبد الرحمن، عبد الهادي: **سلطة النص «قراءات في توظيف النص الديني»**، المركز الثقافي العربي، بيروت ط ١، ١٩٩٣، ص ٥٧.

(٤) اعتمدنا في ذلك على «تلمان ناغل» في مقاله (مسألة أهل السنّة في الإسلام المبكر) في مجلة **الاجتهاد**، العدد التاسع عشر، ربيع ١٩٩٣.

(٥) الشهرستاني، في مصدره المذكور ج١ ص ٦.

(٦) انظر حول ذلك في مقال (ناغل) المذكور، ص ٢٧ - ٢٨.

(٧) انظر حول ذلك (الطبري) في **تاريخه**، المجلد الخامس، الصفحات ٧٢ - ٩٣ و١٦٥ - ١٦٦ و١٧٢ - ١٧٦، والشهرستاني، في المصدر نفسه، ص ١٥٧، و«أحمد أمين» في: **فجر الإسلام**، ص٢٥٦ - ٢٦٥، وكتاب: **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية**، المصدر نفسه، ص ٩٣ - ٩٦.. الخ.

(٨) في المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٩) انظر ذلك في المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٤.

(١٠) انظر حول «الشهرستاني» في: المصدر نفسه ص ١٨٦ - ١٨٧، و«أحمد أمين» في: **فجر الإسلام**، ص ٢٧٩ - ٢٨٢.

(١١) انظر حول ذلك «الشهرستاني»، في المصدر نفسه، ص ٥٤ - ١١٩.
وبشكل أوضح كتاب: **مقالات الإسلاميين**، لـ «أبي الحسن الأشعري»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، و«أحمد أمين» في **فجر الإسلام**، ص ٢٨٣ - ٣٠٣... الخ.

(١٢) انظر حول ذلك «ابن أبي حديد» في كتابه المذكور. وكذلك «أحمد أمين» في **فجر الاسلام**: ص ٢٦٦ - ٢٧٨. ود. محمد التيجاني السماوي في المصدر نفسه، و«مونتغمري وات»، **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ١٤٨ - ١٥٥، و«إيتان كولبرغ»، «من الإمامية إلى الاثني عشرية»، في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٩، المذكور... الخ.

(١٣) أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٢٦٨.

(١٤) انظر في ذلك مقال «مونتغمري وات»، «الجماعة والفرق»، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٥) انظر حول ذلك: عبد الله السريحي، في المصدر نفسه الصفحات ١٠٢ ـ ١٠٨.

ولعل تمعيناً في بنية هذا الحديث ـ ولو بسيطاً ـ يرينا مساحة الخلاف والاختلاف الهائلة التي تتخلل التاريخ العربي الإسلامي، وهي تشمل مجالات كثيرة مختلفة: سياسية واجتماعية وثقافية ونفسية واعتقادية، ومن الوهم بمكان اعتبار ذلك لاحقاً على الإسلام. فهي ظاهرة تاريخية، تسم الحراك الاجتماعي والثقافي والمللي القبلي والاثني قبله واستمرت فيه. وداخل هذا السياق، يمكن الرجوع إلى كتاب الشاطبي المعروف **الاعتصام**، ضبطه وصححه «أحمد عبد الشافي» نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، لمعرفة بنية عقلية التخاصم المذكورة تاريخياً، حيث يتحدث مطولاً، ومن باب التبرير المعتقدي، في مصداقية الحديث المذكور، في الباب التاسع من كتابه، وتحت عنوان (في السبب الذي لأجله اخترقت فرق المبتدعة عن جماعة المسلمين)، وهو يوضح لنا، وبحمية خلافية مذهبية، حول (الاختلاف في أصل النحلة، وأن الاختلاف حقيقة كونية، قرآنية (ولا يزالون مختلفين، إلاّ من رحمة ربك ـ هود ١١٨ ـ ١١٩)، ويورد أمثلة حول ذلك، كما في ذلك للحرورية، والخوارج، والقدرية وأهل الهوى، ومن خلال مسائل كثيرة، للإشارة، إلى فاعلية الحديث، كونه يفصح عما في نفس الإنسان من هوى يضلله، ونزوع نحو الانشقاق وأن كل من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية (٢٦ مسألة)، مفصحاً عن تمذهبه السني بحزم، (انظر الكتاب ص ٣٩٠ ـ ٥١٥).. إنه في حججه المنطقية، والتي يدافع بها ـ حسب معتقده ـ عن الإسلام ضد خصومه، والخارجين على وحدة الجماعة، يكون كغيره، من أمثال (الشهرستاني) في **الملل والنحل** و«ابن حزم» في: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**.. الخ.

ولعل متابعة حقيقة هذا الحديث الذي يؤلَّف بأكثر من طريقة، تبرر لنا سخونة الخلاف، أكثر من الاختلاف نفسه، هذه التي حركت الأذهان، وسيّرت المشاعر، وجيَّشت الإرادات نفسها، للالتفاف حول المفهوم الفرقي (كل مسلم ينتسب إلى فرقة، ويراها الناجية، والبقية كافرة)، وهذا يتجلى واضحاً في صياغة جمهرة أحاديث كثيرة، وضعت لهذه الغاية، وخاصة في نهاية العصر الأموي الذي شهد غليانات كثيرة، ومواجهات استُثمرت فيها حمية القبلية، حتى في وضع أحاديث كثيرة، مستقبلية الطابع، ولها مكانتها في نشوء المذاهب الأربعة المعتبرة (رسمية) واعتبار الخامس (الجعفري) بعيداً عن روح الإسلام، من منظور العقلية السنّية المتصلّبة. والسياق الذي جاء فيه تدوين الفقه، وما كتب عنه يوضح لنا ذلك، كما في **طريقة الخلاف بين الأسلاف** تصنيف أبي الفتح الأسمندي السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، وهو مدوّن بأسلوب سجالي، و**رحمة الأمة في اختلاف الأئمة** لـ «ابن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، و(**اختلاف الفقهاء**) لـ «الطبري»، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. وهو يستعرض بموضوعية أكثر أقوال الفقهاء في قضايا دينية معلوماتية، وكذلك **زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، لـ «ابن الحسن الأسنوي ت. ٧٧٢هـ ـ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ط ١، ١٩٩٣، وهو لا يخفي (أصوليته المذهبية) في صياغته لمؤلفه، وانظر حديثاً حول ذلك: **علم الملل والنحل: تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام**، لـ «ميثم الجنابي»، دار كنعان»، دمشق، ط ١، ١٩٩٤، و**حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، لـ د. عبد الغني عماد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، حيث الفقه يشرّع لما هو سياسي، وانظر كذلك **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، لـ رضوان السيد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، الأبواب الثلاثة الأولى خاصة.

وكنموذج خلافي، انظر: **السياسة والوحي: الماوردي وما بعده**، لـ «حنا ميخائيل»، تقديم إدوارد سعيد، تعريب، شكري رحيّم، مراجعة د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، في القسمين (١ ـ ٢) من الكتاب... الخ.

(١٦) راجع **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، المجلد الثالث، الجزء الرابع، ص ١٧٨.

(١٧) راجع حول ذلك **مقالات الإسلاميين**، المصدر نفسه، وكذلك **الملل والنحل**، المصدر نفسه، كذلك.

(١٨) انظر مقال «مونتغمري وات»: **الجماعة والفرق**، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٩) انظر حول ذلك آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، المجلد الأول، ص ٣٧٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٨، وانظر أيضاً مقال (د. سالم حميش): «حول طبائع النص القطعي في الإسلام» في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٢٢، ١٩٨٧، ص ٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٢) انظر حول ذلك «محمد طوّاع»: «الفضاء الديني ومسألة الاختلاف»، في مجلة **الاجتهاد**، العدد ١٩، ١٩٩٣.

(٢٣) انظر حول ذلك، **شرح نهج البلاغة**، لـ(ابن أبي الحديد)، **والشيعة هم أهل السنّة**، للدكتور (السماوي)... الخ.

(٢٤) يعتبر الدكتور «محمد أركون» مرجعاً ثميناً لمعرفة الإسلام المتداول: النصي والمعمول به، هنا وهناك، انظر مثلاً كتابه: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المصدر نفسه، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.. الخ.

(٢٥) التصوف شأنه في ذلك شأن أي موقف آخر، برز في الاتجاهات الفكرية الثقافية، تشكل في قلب الواقع، ونما ليعبر عن إشكالية العلاقة بين الإنسان كفاعل اجتماعي، والواقع لم يكن متشابهاً، إنما كان مختلفاً في تعددية منابره الثقافية، من خلال تنوع فئاته الاجتماعية والسياسية. وقد وجد المتصوفة أنفسهم في مواجهة واقع يضغط عليهم، فلجأوا إلى الرمز، وإلى ابتداع أشكال تعبيرية جديدة، ورموز خاصة بهم، ليكشفوا من خلالها عن رفضهم الصريح للواقع بشكل مباشر وغير مباشر. مما دفع الآخرين، وخاصة الفقهاء إلى محاصرتهم، وتحريض السلطة ضدهم. وخاصة (الحلاج) الذي قتل بطريقة مروعة.

فالمتصوف بدوره كان ينطلق من عقلية التخاصم، تلك التي تظهر الآخر مرفوضاً، عبثاً على التاريخ، مشوّهاً لإنسانية الإنسان. فكان رفضه له في امتداده الواقعي يتناسب قوة وشدة مع ضغط الواقع وقساوته.

حول ذلك راجع «آدم متز» في المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣ والمجلد الثاني، ص ٢٠ ـ ٦٥، وحسين مروة: **النزعات المادية**، المجلد الثاني، (الفصل الثالث) عن التصوف. ود. علي زيعور: **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٩... الخ.

القسم الثاني:

من القرآن إلى القرآن

١

القرآن وأساطير الأولين

(عن السدي: أما أساطير الأولين فأساجيع الأولين، وكان بعض أهل العلم «وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى» بكلام العرب يقول الاسطارة لغة الخرافات والترهات...)

الطبري

الأسطورة والصوت المجلجل:

في العديد من الآيات القرآنية، ثمة أكثر من إشارة إلى (أساطير الأولين)، وهي إشارة تنفتح على أكثر من تفسير، وتأويل كذلك، ولكن المعنى في كل منها، يظل مؤطراً بالذم للمفهوم المذكور. وقد لعبت عقلية التخاصم دوراً كبيراً في تعميق هذا المفهوم، بحيث تعمق وتشعب الخلاف والاختلاف، وطالا جوانب مختلفة من الموقف القرآني (كما يستنتج)، من (أساطير الأولين) وهو موقف لم يتشكل هكذا، إلاّ لأن العقلية الفقهية عامة والمتفقهة ساهمت إلى حد كبير في زحزحة المفهوم، وتجيير مضمونه، والذين حاولوا إعادة الاعتراف بالمفهوم في سياقه التاريخي، وإعادة الاعتبار له ثمئذٍ، لم يحسموا المشكلة، حيث برز القرآن في آياته المختلفة المتضمنة لما ذكرنا مجالاً للنظر ومعاودة النظر، وفق تطورات مسبقة، دون التدقيق على أكثر من صعيد من المغزى الأخلاقي والرمزي لما جاء به القرآن. ثمة أسئلة تُطرح هنا لإضاءة المجال الذي نحن بصدده، منها: ما الذي تتضمنه (أساطير الأولين) من معان؟ وهل يمكن الفصل بين (الأساطير) و(الأولين)، أم هي عبارة واحدة؟ ولماذا قدمت (أساطير) بصيغة سلبية؟ وهل لهذه الكلمة/ الجملة من دلالات تاريخية؟ وما القيمة الأخلاقية التي تسم عبارة (أساطير الأولين)... الخ؟!

في إطار المعنى اللغوي:

ليس هناك معنى لغوي محدد، يفيدنا في توضيح الحقل المفهومي للعبارة المذكورة، ولكن هناك

إشارات مفيدة حول ذلك! فـ «ابن منظور» يذكر أن (السطْر والسطَر: الصفُّ من الكتب والشجر والنخل، والجمع: أسطر وأسطار وأساطير) والسطر: الخط والكتابة. وقالوا: أساطير الأولين، ومعناه: سَطَّره الأولون، وأصل الأساطير: أسطورة. وفي (ن والقلم وما يسطرون) أي: وما تكتب الملائكة ـ وسَطَر بالسيف: قطعه ـ وأسطر فلان: إذا أخطأ. والأساطير: الأباطيل، أو أحاديث لا نظام لها. ويسطّر: إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. والمسيطر والمصيطر: الأرباب المسلطون. والساطرون: اسم ملك من العجم. والسطار: الخمر الحامض. والمسطار: ضرب من الشراب فيه حموضة)[1].

ويذكر «د. جواد علي» في ذلك (وزعموا أن الرسول كتب القرآن من أساطير الأولين وهي أحاديث سطرها المتقدمون كأخبار الأعاجم. وكانوا يروون الأساطير وأحاديث الخلق وهي الخرافات من الأحاديث المفتعلة فرمى المشركون الرسول بهذه الفِرْية. وعلماء اللغة ذكروا أن الأساطير هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها، وهي جمع (أسطار) و(أسطير) و(أسطور). واللفظة معربة وهي Storiya (استوريا) في اليونانية وHistoir في اللاتينية وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ، ويظهر أن الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه، أي في معنى تاريخ وقصص)[2].

ما أوردناه من معانٍ مختلفة تخص مفهوم (أساطير) يدفعنا إلى إثارة جملة من الأفكار الحافة به، ومنها:

١ ـ ثمة إشكالية لم تحل حتى الآن، تخصُّ ما ذكرنا، والسبب لأن المفهوم نفسه قد ورد بأكثر من معنى في القرآن.

٢ ـ هذا التخبط في فهم المعنى يفصح عن حقيقة تاريخية تماماً، وهي أن الذين تناولوا المفهوم ذاك، لم يكن في تصورهم أي معنى محدد واضح وثابت، إنما كانت الثقافة العالمة (غالباً) والمتداولة مرجعهم الرئيس في إجرائهم ذاك.

٣ ـ تعددية المعاني للمفهوم ذاك إلى حد التناقض، تشي ببلبلة المعنى، ولا تشير إلى واقعة أُجتهد في تفسيرها وتأويلها، وهي بلبلة ناشئة عن فهم المقصد القرآني الذي واجه من قاربه: تفسيراً وتأويلاً بالكثير من الإرباك، نظراً لحداثته، ولتنوع أبعاده. والقرآن كتاب مستقبلي بامتياز وهو مشحون بالعنف ضد كل ما يختلف عنه ظاهرياً بصورة خاصة.

٤ ـ والذين لجأوا إلى المعنى اللغوي، حتى وهم مفسرون، إنما كانوا منساقين وراء المعنى المقابل لكل لفظة كما وردت في الآية، وليس من منظور وحدة التصور من ناحية، ولأن وجهة المعتقد تنشد المستقبل، ورسم المعنى هكذا، من ناحية ثانية.

٥ ـ والأهم من كل هذا وذاك، هو ما يخص علم الكتابة وسلطة الكتابة والقرآن عبّر عن ثقافة

شفاهية، وقد نزل منجّماً على الرسول الذي يعتبر (أمياً) لدى جمهور المفسرين والفقهاء، لتعميق سلطته الرمزية أكثر، وهذا يعني أن ما يُبث في الصدور، ويؤصل في الذاكرة هو الأبقى والأصح وليس ما يدون (يُسطَّر)، لقد أصبح هذا من الأباطيل!

لكن هذا الفصل أو التمييز بين المكتوب القديم والشفاهي اللاحق، غير مقنع، وهذا ما يستخلص من الآيات القرآنية نفسها. فهناك آيات قرآنية عديدة، يمكن مقاربة أكثر من معنى للمفهوم المذكور، منها:

- ﴿ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾[٣].
- ﴿والطور. وكتاب مسطور. في رق منشور﴾[٤].
- ﴿كان ذلك في الكتاب مسطوراً﴾[٥].
- ﴿وكل صغير وكبير مستطر﴾[٦].
- ﴿يقول الذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين﴾[٧].
- ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا﴾[٨].
- ﴿إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين﴾[٩].

وقارىء تفاسير القرآن المعروفة[١٠]، يتلمس تلك المقاربة المعتقدية التي تُحيل كل ما كان يعتبر قديماً، غير متعبد لله، إلى أسطورة، حيث الأساطير تصبح خرافات وأحاديث لا معنى لها، وقصصاً عن أمم وجماعات لم تتّعظ، وأرادت الخلود في حياتها، فحاولت البحث في أسبابه، وسعت في هذا المنحى، ولكنها فشلت، فالموت كان أسرع إليها، لهذا دخلت عالم الأساطير. هكذا نقرأ ما أورده «الطبري» في تفسيره، وكذلك «القرطبي»، وأيضاً «ابن كثير»... الخ[١١].

فهؤلاء لم يتجاوزوا ما عناه الكلم القرآني في ظاهريته. وبرزوا مقنّنين للمفهوم من جهة، ومحولين الماضي إلى عبر لمن يتجه القرآن إليهم، ويخاطبهم بقصد زحزحة المعنى نفسه، وإحلال معنى مغاير تماماً له من جهة أخرى. فالمكان زائل هنا، والموعود منه في المستقبل. لكن كيف نستطيع مقاربة الكلمات الأخرى التي تشير إلى التسطير؟ إلى الكتاب المسطور هنا؟

ثمة مفارقة بين سطر وسطَّر، بين مسطور (عن) ومسطور (في). ففي الحالة الأولى ثمة تاريخ يتحدث عن غابر أمم، ماضي أجناس بشرية، كانت تؤبّد لحياتها على الأرض، متجاهلة الإله، وفي الحالة الثانية، يكون المسطور لسان حال الحق الإلهي!

إننا في ضوء المقروء من الآيات القرآنية المذكورة، نتلمس صراعاً خفياً بين ذاكرتين جمعيتين (إن جاز التعبير). ذاكرة قديمة تعرّف نفسها بالكتابة، هي ذاكرة تاريخية، وتتحدث عن ماضٍ مكتوب، مسطور، عن شعوب دوّنت تاريخها على رُقم وألواح، وذاكرة تسعى إلى التأسيس

لسلطتها الرمزية، تريد الحلول محلها. مصدرها الوحي الإلهي، الذي يعزّز السلوك الديني مترافقاً بالقرآن، لكي تتحول الذاكرة التي كانت في إهاب ثقافة مدونة، غابرة، قوية، إلى ذاكرة مؤمَّمة لصالح الدين الجديد. ثمة مسطور جديد، وهو إذ يعرّف به، فعلى أساس بعثرة وجمهرة مفاهيم وتصورات ورؤى وسلوكات:

١ ـ بعثرة واستئصال ما كان ماضياً يعتبر منافياً لمضمون الدين الجديد، وذلك بعد ذمه، واعتباره خرافة وضلالة!

٢ ـ وجمهرة وتأصيل ما هو منشود ومقصود في صياغته الكونية، وذلك في اعتباره المسطور المسكون بالحق المنتظر إلهياً!

فالفرق كبير وقائم بين سطر وسطر، بين كتابة وأخرى، كما يظهر في قراءتنا للآيات القرآنية السابقة!

وهو فرق بين أولئك الذين لم يدرجوا في خانة المؤمنين، بل كانوا دنيويين، معتبرين حياتهم هي تلك التي يعيشونها فقط. فهم إذاً موضوع للعبرة، للدرس الأخلاقي، ويشكلون مادة (أساطير الأولين). وأولئك الذين آمنوا بوجود خالق لهم، وحياة أخرى، ولذلك فهم يشكلون مادة أخرى للدرس، للاقتداء بهم، ويعتبرون مضمون القصص التي تعلي من مقامهم كقصص الأنبياء!

في رحاب الأسطورة مجدداً:

لا تتمتع الأسطورة في تاريخ الثقافة العربية ـ الإسلامية بذكر طيب، إنها منزوعة الحسن، وتظهر مرذولة، متميزة بالقبح، ما دامت تعادل الخرافة والباطل، والحديث الذي لا نظام له، ولا معنى، ولأنها في ضوء ذلك مخالفة للواقع الذي يعيشه البشر، إذ يبثُّ هؤلاء فيها كل ما لا يمت إلى حقيقة وجودهم بصلة، ويودعونها أباطيلهم وأكاذيبهم، لا معقولهم تماماً!

ولكن النظر إلى الأسطورة بمثل هذه الطريقة يُفقدها وظيفتها، وكما رأينا في العلاقة المرسومة بين القرآن والشعر، وتلمَّسنا في العمق، أكثر من رابطة لغوية وحتى فنية لا تفرقهما أو تفصلهما عن بعضهما بعضاً، إنما تجعلهما متجاورين. فالشعر وإن ذُمَّ كثيراً، إلاّ أنه كان حاضراً لازماً في قراءة القرآن، وحين فهم آياته، وهكذا تكون العلاقة ـ وبصورة أقوى ـ بين القرآن والأسطورة. فالقرآن لا ينفي الخاصيات الجمالية، والقيمة التاريخية للاسطورة، بقدر ما يوصف طريقة رد فعل أولئك الذين لم يتجاوبوا مع الكتاب (القرآن)، وهم يسمعون آياته، ويعتبرون ما يتلى عليهم: أساطير الأولين. أي أنه عبارة عن معلومات وحكايات وقصص ليست غريبة على أسماعهم، إنما هي مألوفة، وهي متداولة فيما بينهم. والقرآن بالنسبة لهم لا يختلف عما تقدم..

هنا تتداخل الأسطورة مع الشعر، الشعر مع الأسطورة. ففي الحالة الأولى وُصِف ما سمع بأنه

شعر، وهنا وصف ما ألقي عليهم بأنه من أساطير الأولين، وفي الحالتين نجد أنفسنا في مواجهة مجموعة من الحقائق ـ كما نعتقد ـ أو نرى:

١ ـ إن الذين كانوا يواجَهون بالدين الجديد كانوا يتمتعون بثقافة دينية واسعة تتعلق بقصص وأخبار الأولين، ولهذا ما كان من السهل التأثير فيهم.

٢ ـ وهؤلاء الذين خُوطبوا، كانوا على درجة من الوعي بما يدور حولهم، بخصوص الدعوة الدينية وأبعادها، ومفهوم الإله الواحد، والنبي المرسل من الله[١٢]. ولذلك احتاج الدين الجديد إلى الكثير من الوقت والجهد والصبر والصراعات من قبل ممثليه معهم لكي يؤسس لوجوده.

٣ ـ ولا ينكر دور حسهم النقدي الشعري، وفهمهم للشعر وتجلياته وحالات الشاعر النفسية، كما رأينا سابقاً، ولذلك لم يكن سهلاً اختراق ذلك (الجبل الفكري الصلد) في عقولهم، ومحاولة إقناعهم أن ما يسمعونه ليس كما يسمونه ويصفونه. إنه مختلف.

٤ ـ ومن الملاحظ واللافت للنظر في الآيات المذكورة سابقاً، هي أن جميعها مكية، بعكس ما رأينا مع الآيات التي ورد فيها ذكر الشعر والشعراء، لأن الموقف يختلف. فالآيات التي تتضمن كلمات (مسطور، وأساطير..) توجه إلى أهل مكة، ومن في عدادهم. إنها تخص مرجعية الدعوة، أو السلطة المرجعية لها، وهو (القرآن الإلهي)، بقصد إفهامهم بما يجب أن يغيّروه في حياتهم! وهذا يعني أن كلمة (الأسطورة) لم تحدَّد وفق المعاني الحافة بها، أو كما يجب أن تحدَّد من خلال تعددية معانيها التي وردت في القرآن. فعبارة (أساطير الأولين) التي رأيناها في مواضيع عدة، استخدمت من قبل المشركين وخصوم النبي قبل كل شيء، وليس من قبل أَوْجهة القرآن هنا. والعبارة تلك تعلمنا بأن أولئك الذين وصفوا ما سمعوه بـ (أساطير الأولين)، تبرز خطأ ما يعتقدونه، أو ـ على الأقل ـ تهويلهم للمسموع، وزيف ادعاءاتهم. أضف إلى ذلك أن القرآن لا يوضح المعنى الفعلي للعبارة تلك.

المفسّرون والفقهاء هم الذين وضعوا إشارة (حمراء) كما يقال، حول هذه العبارة، وتفتقت ذهنيتهم التفسيرية المعتقدية، والمسايرة لظاهر النص في مقطعيته عن أمثال هاتيك التصورات، وتلك التوصيفات التي أعطيت للعبارة المذكورة. وهم في إجرائهم ذاك، ضيَّقوا المعنى من جهة، وشطبوا على تاريخ عريق وخصب وثرّ يخص بنية وحركية العبارة تلك من جهة ثانية، وفي الوقت نفسه جعلوا الكلمة ذاتها منقسمة على نفسها، من خلال دورها في القرآن، عندما نقرأها في صيغ مختلفة (يسطرون ـ مسطور ـ مستطر ـ أساطير..) من جهة ثالثة، وعبروا عن سلبية مواقفهم تجاه ما هو مكتوب، فالسطر من بعض معانيه الخط والكتابة، تحت حمى الدفاع الافتخاري عن الدين الجديد وأميَّة النبي عندهم من جهة رابعة!

يعني ذلك أن كلمة (الأساطير) لا تخفي جماليتها. فهي في تحوّل الكلام إلى سرد مكتوب،

وإمكانية تحول السر إلى المسطور (في رق منشور)، تتحول إلى قيمة اجتماعية، حيث تساهم فيها: إنتاجاً ومعنى أخلاقية القراءة، وتغدو بالتالي ضاجّة بالأصوات الناطقة بها.

السطر مشغول بالقراءة المتعلقة بما فيه وعليه. إنه محال إلى الطرس، إلى الكتابة، وهنا يفقد صلته بقائله بمن سطره، ولكنه يحقق وظيفة على غاية من الأهمية والدقة، وهي إمكانية الاحتفاظ بما كان. فالذاكرة التي كانت تتكلم بما كانت تختزنه، خضعت لصروف السنين، وتحولات الزمان، وصار المسطور نتيجة لها لازمة، وإلاّ فإنها ستعدم. لكن هذا الموقف السلبي الجلي من التسطير من الكتابة، يتجلى في إطار عقلية التخاصم. فالمسلمون الأوائل، كانوا مشغولين بعملية الحفظ، كان ديدنهم الأول كيفية حفظ القرآن،ولم يكن الجميع حفظة قرآن، ولا رواة أحاديث. كان ثمة هاجس أو خوف معرفي واجتماعي من قوة المسطور سابقاً، من الثقل النوعي الذي يمكن أن يشكله ما كان مسطوراً على الذاكرة التي بدأت تتشكل في ظل الإسلام، وتختزن آيات القرآن، وأحاديث الرسول. فأساطير الأولين هي سلطة أولئك الذين عاشوا زماناً قديماً وأثروا في محيطهم، وتركوا مخلفات ورسوماً وأوابد تفصح عن عظيم دورهم في التاريخ. ومن هنا كان القريشيون يلجأون إلى استعمال وتكرار (أساطير الأولين) كلما سمعوا من يتلو عليهم القرآن، بقصد تبيان أن ما يسمعونه لا يختلف عما هو مألوف لديهم من جهة، ولأن ما كان يروّج بينهم، كما يظهر، كان مستحوذاً على ألبابهم من جهة أخرى.

فالسطر والمسطور والمستطر وحتى المسطِّر يشكل قوة معنوية مؤثرة تهدد أتباع الدين الجديد، وتقلقهم. فالسطر هو خازن كلمة، منبرها، وهو لسان حالها المقروء، إنه يحصنها ضد الموت والتلاشي، يؤصلها. والسطر كذلك هو علامة قوة نافذة، ومجال لبث المؤثرات المطلوبة، وهو إنشاء معنى لافت للنظر، عدا عن كونه ـ وهذا هو الأهم ـ يعتبر حقلاً لبروز سلطة، وجمهرة أفئدة، وتشكيل حقائق تدريجياً. ولهذا كان السطر مدخلاً للسيطرة، وكانت هذه مشغولة بسلطة جماعة، حين تفصح عن معتقد يُدعى إليه ويروّج له.

(فالمرء لا يسعه إلاّ أن يرى في اشتقاق الأسطورة من السطر والتسطير، وعلاقة ذلك بالسيطرة، دلالة كبيرة على علاقتها بالكتابة، وربما بالسلطة)(١٣).

هذا الربط والارتباط بين السطر والأسطورة والسيطرة لهما دلالات قوية. لعل من أهمها هي أنهما يعلماننا بكيفية انتقال المكتوب، وإمكانية بلبلة الأذهان، أو توعية الآخرين، ولفت أنظارهم إلى حقائق تاريخية ودينية، تتجاوز حدودهم البيئية، وتعمق وعْيهم، فلا يستسلمون بسهولة لما يقال لهم عما يخص دعوى جديدة معتقدية كحال الإسلام والقرآن ضمناً!

هذا التفسير القرآني الذي يسم عبارة (أساطير الأولين) بالسلب، ويذمها، يشكل دفاعاً عن الدعوة الجديدة وإعْلاء لشأنها. المسطور خطر، وخطورته تكمن في مقاومته للموت، في صموده أمام كل ما يضاده، وهذا يعني أن الانشغال به، يكون على الجديد، لا بل وإقصاء الجديد، وعدم

الانصياع لأوامره ونواهيه. فما يسطر هو الذي يقرأ، وما يقرأ بوسعه الانتشار. فهل يعني هذا أن عقلية الدعوة الجديدة كانت في خوف من سلطة المكتوب، وهي تُهدَّد به عندما كان يستثار؟

القرآن الذي نزل عن طريق وسيط هو الوحي، منجّماً، كان يبحث عن ذاكرة (بِكْر)، ذاكرة غير مشغولة بحيثيات القديم، واعتمد على سلسلة من الاستراتيجيات والتكتيكات لتمرير مؤثراته، ولعل ذكر الثواب والعقاب هو أهم إجراء مورس هنا، لذلك انتظر القرآن عبر حفظته وعن طريق رسوله قبل كل شيء، فترة طويلة من الزمن حتى تتحول شفاهيته إلى كتابة. فالذاكرة الجمعية لأغلب من أسلموا، والذين لم يسلموا كانت أرشيفاً لثقافات الماضي، لقصصهم وحكاياتهم وظرافاتهم، وهي لم تسلم من أثر الثقافات تلك، حتى في إطار التفسير وتدوين الحديث (كما في تفسير ابن كثير، وروايات كعب الأحبار، ووهب بن منبه، بل إن أبا هريرة في الكثير من أحاديثه المتعلقة بالمرأة، وهي إسرائيلية النزعة لم يسلم من ذلك التأثير...). من هنا كان موقف الرسول السلبي من تدوين السنّة، والذين جاؤوا بعده. فقد كانت الذاكرة الحفظية هي الأساس في ذلك. ولدينا أمثلة كثيرة حول ذلك منها:

- حديث نبوي يقول (لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحه).
- وحديث نبوي آخر يقول على لسان «زيد» لغيره عن رسول الله (أمرنا أن لا نكتب شيئاً من حديثه فمحاه).
- وحديث ثالث عن «أبي نضرة» قال (قلت لأبي سعيد الخدري (ر) أنك تحدثنا عن رسول الله (ص) حديثاً عجيباً وأن نخاف أن نزيد فيه أو ننقص قال: أردتم أن تجعلوه قرآناً لا لا ولكن خذوا عنا كما أخذنا عن رسول الله «ص»).
- وحديث عن «عمر بن الخطاب» وهو يستفتي أصحاب الرسول حول ذلك، ويستخير الله في ذلك شهراً (وقد عزم الله له فقال إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله وإني والله لا أشوب (لا أنسى) كتاب الله بشيء أبداً).
- وعن «عبد الله (ر) أنه كان يكره كتابة العلم.
- وعن «ابن عباس» (ر) أنه كان ينهى عن كتابة العلم وقال إنما ضلَّ من كان قبلكم بالكتب.
- وعن «أبي عمر» من كره كتابة العلم إنما كرهه لوجهين: ألا يتخذ مع القرآن كتاباً يضاهى به ولئلا يتكل الكاتب على ما كتب فلا يحفظ فيقل الحفظ.
- ومما ينسب إلى «منصور الفقيه» من قوله:

علمي معي حيث ما يَمَمْتُ أحمله   بطني وعاء له لا بطن صندوق
إن كنت في البيت كان العلم فيه معي   أو كنت في السوق كان العلم في السوق...[١٤] الخ

لماذا هذا التشديد تجاه المكتوب، والقرآن نفسه في لوح محفوظ (وهو الكتاب)؟

ليس هناك جواب كافٍ حتى الآن، مدون حول هذه القضية، سوى ما ذكرنا سابقاً، أي حتى لا يُتَّخذ مع القرآن كتاباً ولئلا يتكل الكاتب على ما كتب فلا يحفظ فيقل الحفظ: ولا يوجد ما يفيدنا في هذا المجال أكثر من ذلك!

غير أننا نجد أن للمسألة جذوراً لم تمس، وأسباباً قوية لم يُشَرْ إليها، وذرائع لم يفصح عنها[١٥].

فإذا كانت أمة الرسول، وخاصة في بدايتها، أمة أميين، لا تعرف الكتابة، فمن البدهي أن نعلم أن وراء النهي عن الكتابة، سبباً مقنعاً، وهو قلة من يمكنهم الكتابة، ومن ثم إمكانية تعرض المكتوب إلى الكثير من التشويش والبلبلة.

كأن الرسول أراد لأمته أن تمرّن ذاكرتها على الحفظ إلى درجة تمكنها من نسيان ما كانت تعلمه وتتذكره سابقاً، وكأنه خشي على الذاكرة الجمعية (الإسلامية وهي في بدايتها) من الانحراف، وعدم القدرة على التذكر لاحقاً قبل فترة التمرين، بل إن هناك ما هو لافت للنظر، وهو أن الذين كانوا معروفين برواة الأحاديث، لا بل وحفظ، كانوا قلة قليلة جداً، من بين مجموعة كبيرة، كانت مشغولة بهمومها اليومية وهي متنوعة، وبكيفية التحضر للمرحلة الجديدة بعد وفاة الرسول[١٦]. وكأن الرسول كان مدركاً للوضع المأساوي لأمته، ولأولئك الذين خشي على ذاكرتهم من النسيان، وهي غير متهيئة للحفظ بعكس ما يكتب عنها.

فالخوف من أن ينتشر ما يكتب وهو غير موثوق، أو يفتقد الدقة، ثم ينتشر في الأمصار، فيصبح مادة للبحث والدراسة والمناظرة، من قبل خصوم المسلمين، الذين كانوا وقتذاك أقوى منهم من ناحية الثقافة والمعرفة لأصول الكتابة.

ولذلك كان لا بد من انتظار الفرصة المناسبة، حتى تتأسس دولة الإسلام، وتتوطد لها سلطة، ويكون لعامل النفوذ السياسي الدور الكبير في منح المكتوب القوة والإنشاء العمليين من جهة، وتتغذى المناظرة مع الخصوم من وجود سلطة قائمة لصالح المسلمين من جهة أخرى.

فالجهل بأصول الحفظ، وأصول الكتابة، وحداثة العهد بالإسلام، وفعل الجاهلية في النفوس وسلطته الرمزية، والحراك السياسي والغليان الاجتماعي، وتحولات العلاقات الاجتماعية، ووجود معتقدات لها تاريخها العريق: مذهباً وثقافة داعمة: (اليهودية والمسيحية وغيرهما) شكلت موانع لازمت حالة المنع تلك. كان هناك إذاً انتظار للفرصة المؤاتية.

والذين يخفون الأسباب الفعلية كما ذكرنا، أو يركزون على أسباب هي حجج لاحقة، وبراهين

نفسية المنشأ، ولا يفصحون عن واقع الحال ـ حتى الآن ـ إنما يعبرون عن تقْية تتملك النفوس، وليس عن وعي شمولي يحيط بجوانب القضية.

ولو لم يكن الوضع كذلك، فما الذي دعا (ممثلي) التدوين، وحتى حفظة القرآن قبل ذلك، إلى الاستعانة بالكتاب لاحقاً؟ بالنسبة لجمع القرآن في أيام «عثمان بن عفان»، وهي فترة زمنية ليست بالقليلة بعد وفاة الرسول، وهو الخليفة الثالث، إذا قارنا هذه الفترة بتلك التغيرات الهائلة التي شهدتها دار الإسلام، والانشغال بحروب (شبه كونية) مع الخارج.

وبالنسبة لتدوين السنة حتى بدء القرن الهجري الثاني، دون نسيان ملابسات الواقع الاجتماعي العربي ـ الإسلامي، وما شهدته دار الإسلام من خلافات وانقسامات وصراعات متعددة المستويات، ومواجهات دامية داخلية، وأثر ذلك في المدوَّن!

كيف نفسّر لاحقاً السماح بتدوين الأحاديث (تسطيرها)؟ كما في حال «عبد الله بن عمر» الذي قال (كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله يتكلم في الرضا والغضب فأمسكت عن الكتاب فذكرت ذلك لرسول الله فأومأ بإصبعه إلى فيه وقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلاّ حق).

وكيف نفسر ما قاله «ابن عباس» (قيدوا العلم بالكتاب) وقد رأينا منعه لذلك سابقاً؟

وما يقوله «الخليل بن أحمد» (ما سمعت شيئاً إلاّ كتبته ولا كتبته إلاّ حفظته ولا حفظته إلاّ نفعني)، وهو الذي قال سابقاً:

ليس بعلم ما حوى القمطر   ما العلم إلاّ ما حواه الصدر[١٧]؟

ما الذي تغير في القضية، ونحن نرى أحدهم يفتي بضرورة الكتابة، وهو الذي منع ذلك في الوقت نفسه؟

إنها إشكالية كبيرة حقاً، وهي إشكالية تخص خطورة واقع الحال الذي كان يعيشه الرسول ومن ثم الذين كانوا معه جاءوا من بعده! وهي إشكالية يصعب، إن لم يكن يستحيل حلها ببساطة، إلاّ إذا أثرنا نقطة أخرى تضيء حقل الإشكالية هذه، وهي التي تتعلق بما جرى لاحقاً بعد وفاة الرسول، وما روي من أحاديث، ووضع من أخبار، وذكر من وقائع لإملاء تلك الثغرات التي حفل بها تاريخ الفترة الزمنية العصبية في القرن الهجري الأول، وقد جيّشت نفوس، وهيئت أذهان، استعداداً للدخول في مرحلة جديدة، تكون لها ثقافتها المعبرة عنها، وفي ضوء الصراعات التي شهدتها بقوة، وبشكل خاص ما جرى في العصر الأموي، عقب الصراع الدامي بين «علي ومعاوية» وما نتج عن ذلك من انقسامات في صفوف الأمة. فالسيوف التي قطعت رقاب مئات الألوف من المسلمين أنفسهم، وأسنة الرماح معها، وأضيفت شراسة العصبية القبلية قبل الإسلام، إلى تصلب الموقف المعتقدي، مزّقت الأمة بدورها إلى مذاهب تشكلت بالتدريج، وظهرت ملل

ونحل وفرق، كل منها سطرت لنفسها تاريخاً مكفّرة البقية، وليغدو المسطور نفسه هنا أساطير متحاربة!

في ضوء ذلك يختلط السطر بالأسطورة، ويبرز كل مرويٍّ من قبل فرقة معينة أسطورة ليس إلاّ لتفند مزاعمها بعنف!

فهل هذا يعني أن الأساطير وهي جمع الأسطورة تنفتح على معانٍ شتى؟ لأنها تتضمن في مفهومها ما يجعلها في غناها الدلالي جامعة بين المقبول والمرذول، أو الممدوح والمذموم من المعاني، وهي في ضوء المتقدم تتحدد بوظيفتها المكانية والزمانية. فليس كل ما يسطر يمكن الأخذ به، فقد يدخل ذلك في عداد الخرافة والباطل، والمسطور قد يكون المأخوذ به بوصفه الحقيقة الحقة، حيث نلجأ هنا من جديد إلى المسطور ملائكياً، وإلى المسطّر أو المسطور شيطانياً. فالسطر متنازَع على ملكية معناه في هذه الحالة. لكن اللافت للنظر أن كلمة الأسطورة التي ذُمَّت واحتقرت في موازاة الشعر على أكثر من صعيد، وقد لعبت المخيلة الجمعية الإسلامية المعتقدية المؤسسية، وحتى أولئك الذين أوردوا معاني عدة لكلمة السطر والمسطور، كانوا يعيشون حُمَّى الخلاف حول المفهوم، والصراع عليه، لعبت دوراً كبيراً في تجريد كلمة الأسطورة من الكثير مما كانت تمتلكه كمعنى. وهذا ما تؤكده الدراسات الحديثة والمعاصرة التي تعتبر إسلامية، أو تندرج في هذا الإطار، إذ لخوفها من أي تهمة توجَّه إليها، لموالاتها ما تعنيه الأسطورة من معنى ليس كما يروّج عنها، بدَّلَتْها بمصطلح أجنبي صار بدوره مألوفاً هو الميثولوجيا (محمد أركون نموذجاً هنا)، حيث تعني الميثولوجيا علم الأسطورة. أما الأسطورة الإشكالية، وذات الصيت السيء من خلال الأدبيات الدينية خاصة التي دوّنت عنها، فقد أقصيت جانباً، وظلت في دائرة المعنى الموجّه، أو المحدَّد لها، وهي أنها تعني الخرافة، أو الحديث الذي لا نظام له.

وهذا يفصح عن بؤس متجذر في حقل الثقافة العربية ـ الإسلامية، كون الأسطورة لا تشكل مفردة وحيدة المعنى. فإن إبقاءها رهينة المعنى المميّز لها معتقدياً، يلغي جملة تواريخ سابقة على الإسلام بجعلها أباطيل، لا بل يعرض التفسير القرآني نفسه لأكثر من بلبلة، لا خلاص منها، إلاّ بتحريرها من تلك التصورات المسواقة المرْفَقَة بها. أوَليست الثقافة، ثقافة أي شعب هي في بدايتها الأولى تتميز بشفاهية عالية ومطلقة، ومن ثم تتداخل عناصرها، حيث يصعب إن لم يستحل الفصل بين ما يسمى بالواقعي والخيالي، بين المسمى بالعلمي والخرافي فيها، إذ لا ثقافة ذهبية نقية، ولا فكر نقياً لدى شعب ما، لا توجد عقلانية محضة ودفعة واحدة. فمساحة الوعي مهما اتّسعت لا بد أن تخالطها تصورات هي في صلب تكوينها، حيث يغدو الوهمي نفسه حقيقة معاشة، بل وعياً يستثمر هنا وهناك. والمتمعن في تواريخ الشعوب، أو ثقافاتهم، يتلمس هذه الوحدة الكليانية لكل ما يعتبر وهماً وعلماً وتخيّلاً!

وبذلك لا يعود المسطور سوى المفكر فيه على صعد مختلفة. فأمة ما إذ تنقل إلينا ما يخصها

كثقافة، فإن مجرد محاولة البحث في مسطورها بقصد الفرز بين الوهمي والعلمي، كما يقال عن الثنائية التي هي ذاتها معتقد تبسيطي للوقائع، هي محاولة تكون نتيجتها كارثية، وقد كان للكثير من مفسّري القرآن والفقهاء، وهم ينظرون إلى أساطير الأولين، باعتبارها أحاديث لا ناظم لها ودون معنى، دور سلبي في تعزيز وخلق تصورات وهمية عن ذلك. فمؤسْطر الحقائق هو نفسه منتج أساطير، وهو نفسه رهين هذه الأساطير، ومعيد إنتاجها، ولهذا لا زالت نظرة الكثيرين منا حتى الآن للتاريخ انشطارية!

الأسطورة ملازمة لنا، لتفكيرنا وتصورنا وتخيلنا لشيء، وحتى أبسط الأشياء للأسطورة في تكوينه الذهني حصة معينة. يتَّضح لنا ذلك في محاولة فهمنا لما حولنا، وتأملنا لما نحن بصدده. فأن نؤسطر، هو أن نخرج المعنى من حقل المادي إلى حقل المؤثر، أن نمنح خصوصية للدال، للكلمة ليست موجودة في المدلول في الشيء، لكي نملّك المنطوق سحراً، قوة إنشائية أكثر بقاء.

وليس هناك تفكير يتم دون مزاوجة أسطورية، أو استدعاء لما هو أسطوري. فالأسطورة وعي جمالي، وقيمة معنوية في داخلنا. وأن نسطّر كذلك هو أن نمنح المسطور سحراً، جمالية نظر، وملكة إغواء، ليصبح البديل الناطق عنا، ولهذا فنحن في كتاباتنا نسعى إلى إعطاء أفضل ما يمكن عن أنفسنا لنغدو أقرب إلى المثال منه إلى الواقع، ونوحي إلى الآخرين أن شخصيتنا هي هكذا، وهكذا يتصرف الآخرون مثلنا. وفي ضوء ذلك تظهر حياتنا ـ باستمرار ـ مؤسسة على جملة أساطير لا تحصى، وهذا ينطبق على مقولاتنا، وعلى قناعاتنا حين نعتقد بصوابية ما نتكلم فيه، وطرز عاداتنا، وحتى في طريقة لبسنا وتناولنا للطعام.. الخ. إن هذا يرادف القول المعروف (أعذب الشعر أكذبه)، ولكن ما هو الكذب أولاً؟

(المراد بالكذب الترغيب والبعث، من قول العرب: كذبته نفسه إذا منته الأماني وخيلت إليه من الآمال ما لا يكاد يكون، وذلك ما يرغب الرجل في الأمور ويبعثه على التعرض لها. ويقولون في عكس ذلك: صدقته نفسه، إذا ثبطته وخيلت إليه المعجزة والنكد في الطلب. ومن ثمت قالوا للنفس الكذوب)[١٨].

هكذا يشكل الكذب ملح الشعر، لا بل علامة كبرى من علامات الحياة اليومية، ويعرف قيمته وثراءه الدلاليين والوظيفيين، الإعلامي، والسياسي وحتى عالم النفس، ومحترف الأدب. أوَليس كل نتاجه مبنياً على الكذب باعتباره واقعاً متخيلاً، كذباً موقعناً؟ وما يدور في صلب فعل الخيال منشؤه الكذب. والأعراب كانوا يتخيلون عوالم الجن والشياطين ليضفوا معنى مغايراً على حياتهم. كانوا يكذبون لكي يمنحوا حياتهم فرصة أكثر إغراء بالبقاء، وفي تجميل محيطهم، ورفع معنوياتهم، وباللغة، وهذه (دفاع ضد الموت والتلاشي)[١٩].

هكذا يكون منطق الأسطورة، بل إنها أكثر احتفائية بالحياة، وهي مَلَكَة استثنائية في تحويل العادي إلى علامة ذات قيمة. والذين شغلوا وانشغلوا بالقيمة المعيارية المجردة، ومن منظور

معتقدي، جرّدوها من كل ثرائها اللفظي والمعنوي. وهم أنفسهم جرّدوا من متعة ولذة المفهوم، الذي يستوطنهم، حيث بدّلوها بأساطير تتجاوزها حضوراً تخص معتقدهم فقط.

من هنا كانت الشعوب والأمم السالفة (كما نسمّيها اليوم) تعزّز حضورها التاريخي بنصوص نعتبرها أسطورية، وهي التي كانت حقائقها التي تمنحها الفرصة الأقوى ليس للبقاء، وإنما للاستمرار في التاريخ. أوَلسنا اليوم على تماس مع ما كانت تفكر فيه وتحلم وتشعر، وحتى في كيفية تصورها لما يحيط بها، وإبداعاتها الأدبية، أكثر من الكثير من النصوص التي تقذفها لنا المطابع (وهي المؤطرة بالأسطورة على أكثر من صعيد) هنا وهناك، نصوص ليست أدبية، وإنما علمية كذلك!

وفي ضوء المتقدم بوسعنا التحدث عن (أساطير الأولين)، وكيف أنتج الوعي المعتقدي على صعد مختلفة المعاني اللازمة لها، وأوجد العلامات الفارقة لمفهومها، ونشأتها، ومن منظور عقلية التخاصم.

أساطير الأولين في خرائطيتها:

وفقاً للمعنى اللغوي المُعطى لعبارة (أساطير الأولين)، يمكننا التحدث عن أولئك الذين سطّروا لتاريخهم وابتغوا خلوداً أرضياً، وسعوا إلى تحقيق ألوهية تجسدهم على الأرض. لقد سطروا ما أرادوه ليتميزوا به، فصاروا مادة أسطورية ـ كما يظهر. وهؤلاء ـ كما نعتقد ـ يرد ذكرهم في القرآن، وفي أمكنة كثيرة، في آيات لها قيمتها الاعتبارية والتاريخية كذلك!

فعن (إرم) نقرأ ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد﴾[٢٠].

أما عن (ثمود) فثمة آيات كثيرة تتحدث عن ذلك، منها:

- ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله﴾[٢١].
- ﴿ألا بُعداً لثمود﴾[٢٢].
- ﴿كذبت ثمود المرسلين﴾[٢٣].
- ﴿كذبت قبلهم قوم نوح وأصحاب الرسل وثمود﴾[٢٤].
- ﴿وثمود الذين جابوا الصخر بالواد﴾[٢٥].

ويمكن ذكر الآيات التي تتحدث عن ثمود وعاد، كما جاءت في سورة (الفجر)، لمقاربتها من حيث المعنى أكثر:

﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصبَّ عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك لبالمرصاد...﴾[٢٦].

«المسعودي» في حديثه عن الأمم السالفة، يذكر (الأرمان): (وقيل إن الأرمان إنما سموا بذلك لأن عاداً لما هلكت قيل ثمود إرم، فلما هلكت ثمود قيل لبقايا إرم أرمان وهم النبط الأرمانيون)[٢٧].

وصاحب (معجم البلدان) لا يخرج عن نطاق الاحتمالات في حديثه عن (إرم ذات العماد). فـ (إرم) اسم أم، وقد تكون اسم القبيلة، وقد تكون مدينة. ويحكى عن أنها باليمن بين حضرموت وصنعاء، ثم يبدأ بوصف عجائب (إرم ذات العماد) وطغيان وعتو وإلحاد (شداد بن عاد) باني هذه المدينة العجيبة والتي لم يفلح في الإقامة فيها لأنه قضى، قبل ذلك عقاباً له على كفره[٢٨]!

ويتحدث صاحب كتاب (كتاب العظمة) عن بعض هذه الأمم السالفة التي بغت واعتقدت بخلودها، ولكنها عوقبت شر عقاب جزاء طغيانها، كما في حال (نمرود، وعوج، والعمالقة، وإرم ذات العماد) حيث تكون النهاية وخيمة لكل هؤلاء[٢٩].

والمتمعن في كتاب (المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام) يتلمس حقائق كثيرة، من حيث مواقع هذه الأمم السالفة التي عوقبت من ناحية، وأماكن استقرارها، حيث يورد روايات كثيرة، تتجاوز البعد الديني العظتي، وتركز على ما هو طبيعي وتاريخي وغير ذلك، من ناحية ثانية. فالذي يلفت النظر في هذه المواقع التي يؤكّد عليها كثيراً، هو أن أغلبها تقع في شبه الجزيرة العربية.

فبالنسبة لـ (إرم ذات العماد) تحدد موقعاً في (عدن وحضرموت) و(هود) في (حضرموت) و(طسم وجديس) في (اليمامة)، أو بين (نجران والبحرين) و(أميم) ما بين (نجران وحضرموت)، و(عبيل) في (اليمن) والعمالقة بين (عمان والحجاز...)[٣٠].

ومثل هذه المواقع والأمم التي قضي عليها، اتخذت أمثلة حية لمواجهة (قريش) بصورة خاصة، من باب التنبيه، لا بل التهديد والوعيد، فإذا لم تسلم، واستمرت في غطرستها، فإنها ستكون في جملة أولئك الذين قضي عليهم، وكان عقابهم أليماً.

وقد حاول المفسّرون مقاربة الجانب الوعظي القيمي في الآيات المذكورة المتعلقة بالأمم التي عوقبت إلهياً. فكلهم يتفقون على أن ناس هذه الأمم تميزوا بأجسام ضخمة، وقوى عضلية هائلة، وقدرة هائلة على العمل، ورغبة كبيرة في الاستئثار بالمكان، بقصد التغيير فيه، ليغدو جنتهم على الأرض إذ كانوا معنيين بكيفية خلودهم دون موت[٣١].

وكما ذكرنا سابقاً، يظهر من سياق المرويات التاريخية، وتلك التي تتحرك في ظل القرآن، أن هناك نزعة لتأثيم الأمم الغابرة، وذلك بإظهار الوجه السلبي لها، لتستحق العقاب لاحقاً. وفي ضوء ذلك تكون أساطيرهم: معتقداتهم الأرضية الإلحادية! ولكن الجدير بالذكر هو أن التركيز على الأقوام، تلك، وتأثيمها، أو تجريمها، لا يخفي الحراك العصبي القبلي الذي كان يشغل

المنطقة، حتى عند مجيء الإسلام وبعده. كان ثمة نزعة قبلية (قريشية) تسعى إلى إلغاء تاريخ كل ما عداها. والقريشيون لم يتم اختيارهم، ومخاطبتهم بالطريقة المألوفة تلك إلاّ لكي يعلموا أنهم مصطفون، ومعنيّون بنقل الرسالة الإلهية إلى العالم، والدعاية للإسلام، فإن ذلك من شأنه منحهم قوة وعظمة وسؤدداً ورضا إلهياً في الدنيا والآخرة.

قد يكون مثل هذا القول فرضية ليس إلاّ، أو استنتاجاً يفتقد الأرضية التاريخية والمجال الجغرافي المساعد على فهم وواقع الأمم تلك. لكننا، وكما رأينا في كتاب سابق لنا خاصة، ومن خلال دراسات حديثة تنقب في المدى الجغرافي لذلك، صار بالإمكان، وعلى أكثر من صعيد تأكيد تلك المقولة، وهي أن شبه الجزيرة العربية ببنيتها التضاريسية، ومعالمها الجغرافية والمناخية، وما كتب ويكتب عنها تشكل بؤرة التوتر في المنطقة، وهي سرة المناطق المجاورة لها - إن جاز التعبير - فتحت رمالها المتحركة، وفي مداها الرحب، وشساعة حدودها، وتنوعها التضاريسي قديماً وحديثاً، وهي المهد الأكبر للرسالات السماوية، وفي الوقت نفسه المجال الرحب والوسيع لصراعات مذاهب وأقوام وأعراق لم تتوقف حتى الآن، حيث الماضي لا زال يتكلم ذلك، وما تحت الكثبان الرملية، وفي المنخفضات والقيعان والوديان السحيقة تواريخ أكثر غنىً في انتظار من يعلنها للملأ. فهل يعني ذلك أن مفسري القرآن في غالبهم، كانوا موالين لما هو ظاهري في النص القرآني، ووفق توجهات الثقافة السائدة[٣٢]؟

لقد كانوا داخلين في دوامة عنف التصور لظاهرة التفسير القرآني، تلك الظاهرة التي شغلت أذهان علماء وفقهاء الإسلام في القرون الهجرية الأولى، في نوع من السباق المحموم بين الملل والنحل والفرق، والكتاب ما كانوا واقفين على حياد من هذه القضية. فأجواء العنف التي أطّرت ولوّنت حادثة اغتيال «عثمان بن عفان»، والعنف المتعدد الأوجه الذي رسم معالم وقعة (الجمل)، ومن ثم العنف الدامي الأكثر فظاعة الذي تجلى في موقعة (صفين)، والأحقاد الأشد عنفاً التي لونت المستقبل قبل مجيئه. كل ذلك لعب دوراً كبيراً في بلورة الأفكار، وتشكيل حدود الأمة الثقافية، وفي ظل ومن داخل عقلية التخاصم، ولذلك يصبح القرآن المجال الأكثر سخونة لإنتاج التصورات المعتقدية الموجّهة لعواطف العامة، ولمتطلبات أولي الأمر، وأهل الحل والعقد، وتعبيد الطريق أمام نوازع نفسية، وتسويق رؤى وهي تظهر مقوْننة ومنظمة، فيكون المفسرون في هذه الأقنية النفسية الضخمة التي تمتلك القدرة على تحويل الكلمة المفسرة إلى (صورة وصوت) بطريقة معينة، وعلى جبهات متعددة في هذه الحالة كون امبراطورية الإسلام، وهي تضم في داخلها لغات وشعوباً وأمماً شتى، لا بد أن تبثَّ فيها مؤثراتها ذات المرجعية السلطوية، لتجد خصوماً بدورهم، يبذلون ما في وسعهم لاستثمار هذا الجانب. وضمن هذا الإطار، بالإمكان الحديث عن مفهوم وحركية الأساطير، وكيف وظِّفت وهي تفسَّر وتوضح من أجل مستقبل فِرَقي تماماً! من ناحية يظهر التركيز على أساطير الأولين محاولة رصينة لإلغاء ماض، لا زالت

أصداؤه تطن في الآذان، ومن ناحية ثانية يتحول التركيز إلى منبر ومجال لإعادة النظر في كل ما كان، بقصد إنتاج ما يضاده دفاعاً عن سلطة المعتقد الجديد!

والذين تحدثوا عن أساطير الأولين ـ وحتى الآن ـ تصوروا أنه من الممكن، وبسهولة نزع كل صفة جمالية وعلمية مما كان، وإحالة الموضوع المفسَّر إلى خانة المنبوذ والمشوه والمسوخية الحيوانية، كنوع من العقاب حتى عن طريق اللغة!

فالمستقبل هو المسطور هنا، هو الضمان الوجودي الفردوسي لهم، أمّا الماضي فلا بد من الإمضاء عليه بوصفه ذكرى أليمة عما كان!

ومن خلال مقارنة بسيطة بين المشهدين المذكورين، نتلمس مدى انشغال العنف في كل منهما. إنه عنف لا يخفي مصدره من الداخل، ولا يغيّب حقيقته المعتقدية على أرضية الواقع المرتجة تحت أقدام الفرق المتخاصمة بقوة، ولا ينفد هذا العنف ما دامت عقلية التخاصم تتغذّى من القواسم المشتركة للفرقاء جميعهم. العنف يتحرك في كل الاتجاهات، ولا تظهر أساطير الأولين، التي تتكرر في آيات عديدة في القرآن دون مقابل، أو رصيد مادي ومعنوي، فثمة حساب جارٍ لها في أفئدة وأذهان المسلمين، وهم يوزعون عنفهم ضد بعضهم بعضاً، أو صوب ماضٍ، ليغدو هذا بدوره تعبيراً عن عنف كامن في النفوس! هذا العنف يسم كل تاريخ، وخاصة في بداياته، عندما يتطرّق إلى كيفية التكوين. فالعنف الذي يتملك المعتبر مؤرخاً وهو يؤلف في موضوعة ما، يجد نفسه في ساحة مكشوفة لحظة الكتابة، وهو يستحضر كل ما يدركه من معارف، ورموز، وعلوم، ليكتب معبّراً عن هذا العنف في ما يتخلل كتابته، سواء كان واعياً لذلك أم لم يكن واعياً له. فالمعتقد الذي يتجلى عنده بطريقة معينة يؤطر عالمه وهو يكتب. إنه إذ يتكلم فلكي يقول ما هو قادر على قوله، ويراه الحقيقة، وهو إذ يكتب، فلكي يعلم قرّاءه والأجيال اللاحقة أن ما كتبه هو عين الحقيقة، وربما يكتفي بذكر روايات عديدة، وهو يتناول موضوعة معينة ليترك لمن يقرأه الحكم القيمي الذي يريد، ولكنه في كل حال لا (ينجو) من حقيقة كونه صاحب موقف، ومنظور إلى الأحداث التي تناولها في مؤلفه.

هكذا يمكننا قراءة مؤلفات (الطبري، ابن الأثير، ابن كثير، اليعقوبي، ابن خلدون... الخ)، حيث المعتقد الإسلامي هو الذي يغذي الرؤية للعالم لدى كل منهم من جهة، والموقف الضمني المتمذهب كذلك من داخل معتقده من جهة أخرى، فيخضع التاريخ في ضوء ذلك لمجموعة قراءات موجهة قليلاً أو كثيراً:

أ ـ مذهبية عامة.

ب ـ ومذهبية خاصة (فرقية بشكل ما).

ج ـ وتحمل صفة فردية.

أليس من حقنا القول هنا: (إن التاريخ دائماً تضييع للحقيقة كما أن الطبيعة تضييع للطاقة حسب قانون كارنو، والمؤرخ دائماً مهيأ ذهنياً لقبول صراع الطوائف وتبذير الأفراد)؟[٣٣].

المؤرخ العربي ـ الإسلامي لا يمكننا تجاهل نزوعاته المذهبية والمتمذهبة، حقله الاجتماعي والفكري الذي يعمل، كيفية انشغاله بموضوعه: تصوراً وتفكيراً وإنشاء، في كل ما تناوله في مؤلفاته، وفي سياقها التاريخي والتطوري المعرفي والاجتماعي.

هذا يساعدنا في إنصافه تجاه ما يفكر وما يكتب ويعتقد، وفي إنصاف المادة ذاتها، عندما نراعي موقعها في حقلها التطوري التاريخي[٣٤]. داخل هذا السياق، ومن خلاله نستطيع تصور وحتى متابعة معايشته مع ما كان يعتبره أسطورة، وكيف فهمت الأسطورة من لدنه، وهو لما يزل مشغولاً بمفهوم الخبر وكيف يمكنه إيراده ليلائم واقع الحال داخل مذهبه على الأقل، ويعتبر ما عدا ذلك خارج مفهومه العقلي، غير ممكن التعامل معه بوصفه جديراً بالدرس واستقصاء حقيقته كواقع مختلف ومميز. الدخول في خافية المؤرخ يرينا ذلك التصنيف المللي والنحلي والتمذهبي والقيمي لمن يكتب عنهم، وحتى لما يكتب عنه.

ويتضح ذلك أكثر، عندما ندرك أن الباحث الإسلامي في التاريخ، كان يعيش التاريخ في مراحله، وتقسيماته، وبرزخاته المتفاوتة قيمياً، وأنه كان قريب العهد بالتاريخ من ناحية اعتباره ميداناً رحباً واسعاً، أشبه بكرة، قد يُرى جانب منها ولا يرى سواه. كان مفهوم الخبر والقص والحكاية مؤصلاً في ذهنه، ولهذه الكلمات شحنات انفعالية، وإرث تاريخي، وفاعلية نفسية لا يخفى تأثيرها. والأسطورة هي الأكثر شأناً هنا من حيث المعنى، ومن ناحية الوظيفة، وعلى صعيد الدور الذي يعطاها في واعية الكاتب الإسلامي. سواء كان ذلك تأريخاً أو تفسيراً، أو مقارنة مفاهيمية بينها وبين سواها من الكلمات الأخرى التي تتشابك معها، كما في حال: القص والحكاية والخبرية والطقس، حيث تبرز الأسطورة أشبه بـ (قربان) معنوي على مذبح اللغة، وفي فهم الماضي الغابر. ثمة معايشة جلية لهذا العنف الذي يضبطه المفسر القرآني، تجاه من كانوا يشكلون الغريب على الإسلام إنتماء وولاء، حتى لو كانوا مختلقين، أو هم نتاج ملكة التخيل وروايات القصاصين الموجّهة، وهو عنف يتوزع هنا وهناك، في الصياغات القولية، وفي إطلاق الأحكام، وإيجاد المنافذ اللازمة، بوجود فائض منه، ليهنأ براحة بال، وهدوء نفس، كما في عبارته التي يذكرها كلازمة أحياناً كثيرة في نهاية كل موضوعة له، أو تفسير (والله أعلم).

إنه يدرك من يكون، ويعرف ماذا يحيط به، وما الذي يطلب منه، وهو الشاهد على تاريخ عليه أن يقول المتوافق مع مذهبه غالباً. وفي ضوء ذلك يبحث في بنية الكلمة، ويسعى إلى تقليبها على أوجه عديدة، بقصد تلبيسها بما من شأنه تطهيره من وطأة العنف الذي يتخلل كيانه، وليشعر الآخرين أنه قد أدى دوره بنجاح، رغم إدراكه أن العنف لا ينفد. وهو يعيش تشظي واقعه. هل

هذا يعني أن كل ما كتب عن الأسطورة يدخل في إطار ما يسمى بـ (تلبيس إبليس)، من لدن المفسّر الإسلامي؟

المسألة كما نعتقد، أعقد من ذلك. فالمفسّر كان يضع نفسه في مرتبة المجاهد الإسلامي، وهو يفرز بين المعتبر مسلماً (مسلماً فعلياً) والمسمى كافراً، وذاك الذي عاش في عصر غابر، ولا يدرك عنه إلاّ القليل القليل، وما عليه إلاّ أن يستكمل ملفه، لإصدار حكم عليه، وليمنح القارىء لتفسيره ـ هنا ـ لذة مضاعفة كونه (مواطناً إسلامياً)، والإنسان المُؤمثل تماماً! وهذا لا ينطبق على المفسر فقط، إنما يشمل المؤرخ والفقيه واللغوي والرحالة والشاعر وحتى المسلم العادي غالباً. وهو إذ يمارس مثل هذا الإجراء، فإنما يمارس أسطرة حتى لسلوكه. فمؤسطر الآخرين، هو مؤسطر لذاته بداية. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا، هو هل كان ذاك الذي اتّخذ الموقف المذكور من (أساطير الأولين) على دراية تامة بما كان يقوله؟ وهل كان يعلم أنه في إجرائه ذاك، كان يمارس عنفاً في اللغة ذاتها، وبلبلة في (عائلة) المعاني التي تخص المفردة الواحدة نفسها؟ يقول «شتراوس» في حديثه عن الأساطير، بداية (وليست الأساطير والطقوس كما اعتبر البعض نتاجاً لملكة خرافية بل إن قيمتها الرئيسية هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعبر أشكال مترسبة على أنماط من التفكّر والمعاينة كانت ولم تزل صالحة لنوع معين من الاكتشافات، التي سمحت بها الطبيعة انطلاقاً من تنظيم العالم المحسوس واستثماره التفكيري بصيغ المحسوس نفسه)[٣٥]. (العالم الإسلامي)، وهي العبارة التي تحدد شخصية كل من كان يهتم بالكلمة في إطار الثقافة العربية ـ الإسلامية، ما كان يهمه قبل كل شيء هو أن يؤسس لسلطان شريعة، ولسلطة كلمة تخدم الأول، ولعله في إجرائه ذلك أدخل انقساماً داخل المعنى الواحد نفسه. لقد وضع نفسه في خدمة السلطان من حيث لا يدري، أو وهو على قناعة أن ما كان يقوم به كان يمثل المطلوب ذاتياً، وارتقى بالتفسير إلى مستوى المطلوب الرغبي المقيّد بالمعتقد على أكثر من صعيد، وضيّق واسعاً هنا، كما يقال. عقلية التخاصم رئيسة هنا في إنتاجها للمعنى المرغوب فيه نفسياً، وتوجيه الأنظار إلى ما كان يعتبره الحقيقة القرآنية. فالمتمعن فيما كتبه الأولون، وتركوه، يقف مذهولاً على أكثر من صعيد، كما في وصف الكتّاب الإسلاميين لآثارهم، وقد خلطوا بين مفهوم الأثر التاريخي المبدع، والعقيدة المتداولة. فإبداعات السومريين وشرائع «حمورابي»، وأهرامات مصر، وقصور الأنباط المنحوتة في الجبل، عبّرت عن ثقافة بشرية وعمرانية مذهلة، وهي ثقافة تذهل كل دارس لها، ومنقّب لها، وباحث فيها، ومتأمل في تلك الأوابد الناطقة البليغة حتى يومنا هذا.

لقد غلب التفسير بالمعتقد على التفسير التاريخي. النظرة القيمية الدينية هي التي كانت تقود حركية المفسّر تاريخياً. أولئك الذين ينعتون بمنتجي الأباطيل، كانوا متطابقين مع تصوراتهم، كانوا يخلدون أنفسهم في آثارهم الناطقة باسمهم. كان ثمة احتفاء للخارق والعجيب على ما كان يبدعه أحدهم وينتجه في ثقافته، كما في نصوص خاصة بالتكوين والفردوس والجحيم.

فالخارق والعجيب يعتبران علامتين فارقتين لا غنى عنهما، لمن يريد منح أثره قيمة اعتبارية، ولتخليد الأثر المادي والمعنوي. وهذا ما نتلمسه في السيرة النبوية، وفي الكثير من الرؤى والتصورات التي ترافق تفسير الآيات القرآنية.

لكن الذي يجدر ذكره هنا أن المفسّر القرآني، وحتى المسلم العادي الذي يسمع ويُعلم بكيفية ظهور الإسلام وانتشاره، وكذلك الأحداث التي جرت لاحقاً على حدوده، حيث كان يقف، والصراعات الداخلية في داره (دار الإسلام)، لا بد أن تتبادر إلى ذهنه صورة ليست مشرقة بالتأكيد، تخص حقيقة التاريخ نفسها، وهي أن العنف يشكل الوسيلة الكبرى في كل ذلك. فالعنف الذي ووجه به المسلمون الأوائل، باعتبارهم عصاة ومخربين ومسيئين إلى آلهة قريش، حول مجراه، وتحولت قيمته، عندما انتصر المسلمون، وصار لهم الامتياز الأول (سلطان كلمة وسلطة تحكم)، حيث صار كل خارج عن دار الإسلام كافراً، أو أقل قيمة (الذمي - من أهل الكتاب)، وأصبح هدفاً سهلاً لتوجيه العنف نحوه، ومن ثم ممثلاً للأساطير هنا. وبعدئذٍ صار المخالف لصاحب السلطان، للمختلف معه نفسه المسمى بالمارق عن الدين والشاق عصا الطاعة، صار هو نفسه بدوره هدفاً للعنف، كونه جرّد من صفة الممتلك عقلاً. هكذا كان العنف يبحث عمّن يستخدمه، وعمّن يستهلكه.

وفي ضوء هذا المفهوم عبارة (أساطير الأولين) لا تعود تخص الغابرين، ممن نعتوا بما هو سلبي، إنما صارت (رحالة) تبحث باستمرار (على طريقة تلبيس إبليس) عمن تجسّدهم، في دار الإسلام نفسها، ومن خلال بنية الفقه نفسه، هذا الذي وإن كان يخص ديناً واحداً، ولكن عقلية التخاصم، طبعته بطابع جماعة معينة، وفئة معينة إسلامية مقابل تأثيم الآخرين[٣٦]. فإبليس (اللعين) لم يعد خارج دار الإسلام، إنما حلَّ بين الإخوة والأخوات، بين الإخوة أنفسهم، وما كان موصوفاً بالمسلم التقي، وحامي حامي الإسلام، وخير من يمثله، قد يتحول بسهولة إلى ممثل (أسطورة)، وقد تلبّسه إبليس، عندما يتغير وضع اجتماعي. من هنا نتلمس - إلى أي مدى - يظهر لنا العنف طابعاً الثقافة الواحدة نفسها، ومتخللاً إياها في مختلف بنودها وأقسامها، وأنه حين يسمها هكذا، فليس في ذلك ما يدعو إلى العجب العجاب، فخلق الإنسان وتاريخه وفكره يتغذى بالعنف باستمرار، والأساطير التي استخدمت هنا للدلالة على إثميتها، إنما استعملت هكذا للتمييز بين الأسطوري (الخرافي) والعلمي الرَّباني. ولكن (نحن نؤكد أن العنف المؤسس هو القالب المميز لكافة المعاني الأسطورية والطقوسية، ولا بد لهذا العنف من أن يكون مطلقاً وكاملاً وعفوياً في الأصل)[٣٧]. إنه عنف يعمل وينشغل على محاور عدة كما رأينا سابقاً:

١ ـ **محور الأنا ـ الآخر**: وهو محور إشكالي في الصميم، ومتلبس عنفاً في الصميم بدوره. فالأنا تبدو دائماً ممثلة الوضوح، والحق، ومجسدة الحقيقة الحقة، والصائبة والواضحة. والآخر دائماً ملغز، ملتبس في أمره، غامض، مثير للشكوك، خطر، سيء النوايا، لا يوثق به، يفتقد النضج

العقلي، يحتاج لمن يهديه سبيل الرشاد، وهو محور يمكن عكسه، فتكون العلاقة هكذا. الأنا تصبح الآخر، والآخر يصبح الأنا، عدا عن كون كل طرف هو ذاته يفتقد الوضوح الذاتي، والثقة بالذات، ومنقسم على ذاته، غير مستقر، وقد تصبح الآخر الأنا، والأنا الآخر، عندما ينتقل أي منهما إلى حقل الآخر (الثاني تماماً). فالذي كان (كافراً) كان الآخر هدف العنف، ثم صار المسلم (الأنا)، ثم انقسم المسلم نفسه على ذاته، وتحول إلى الفئة التي يراها معبرة عنه أكثر كموقف ورؤية، فصار (الآخر). هكذا يتشظى كل من (الأنا) و(الآخر).

٢ ـ محور المسلم ـ اللامسلم: حيث العنف لا يهدأ بينهما. فاللامسلم (من دين آخر) هو دائماً صاحب أساطير، وفي الحد الأدنى (عندما يكون من أهل الكتاب)، يظل هدفاً للعنف، إذ لا يؤمن من جانبه، فتمثيله للأساطير لا يتوقف من وجهة نظر المسلم.

٣ ـ محور المسلم ـ المسلم: وهذا يتضح كما رأينا في خاصية العقل الذي أسلم، ولكنه تمذهب وصار فرقياً بالمقابل.

لذلك يكون من الصعب التفكير في المكتوب، في المستعمل لغة دون استبعاد العنف الممأسس، الوظيفي، اللاشعوري كذلك. و(أساطير الأولين) التي كتب عنها، قدمت بوصفها خرافات دون التفكير في المعنى القارّ في العمق، والرمز المتضمّن فيها. ما الذي تثيره ـ كما نعتقد ـ عبارة (أساطير الأولين)، ونحن نتمعن في مفهوم السطر والأسطورة والمسطور؟

ما لم ينتبه إليه مفسرو القرآن، والذين تحدثوا عن الغابرين الذين اتّهموا بالطغيان والكفر[٣٨]، من موقف إسلامي نصوصي حرفي تماماً، هو أنهم خلطوا بين الأسطورة من حيث الدلالة والأسطورة من حيث المعنى المسقَط عليها. فالذين تركوا أثاراً رائعة حقاً، وخُلّدت آثارهم، عبروا عن رقي هائل. وعيهم تجاهل ما هم فيه، حتى بالنسبة لبناء مدينة خيالية فريدة في هندستها العمرانية كـ (إرم ذات العماد). والقرآن ـ كما نعتقد ـ لم يتخذ منهم نماذج للذم، والطعن فيهم، بقدر ما أشار إلى وهمهم وهم يعتقدون بخلودهم، بدهريتهم فقط. عقلية التخاصم هنا، لا تتمحور حول المؤمن واللامؤمن (كما يقال)، إنما تنطلق من واقع المخاطَب نفسه، وتنبيهه بضرورة اليقظة، ووعي محدوديته، وأن الموت هو مصيره المحتوم لاحقاً. والقرآن يريد هنا إلغاء ما كان، وهو نفسه مسطور، ولكن بقصد إبقائه أبداً، لنفي هذه الصفة عنه، لذلك أراد إلغاء وإقصاء المسطور الذي تأصل في النفوس، بقصد إحلال ما كان شفاهي (القرآن) وعن طريق الوحي، ليؤسّس لمسطور جديد مخالف للأول مبنى ومعنى:

١ ـ مبنى: لأن طبيعة ما يتأسس عليه القرآن مادياً، تتوجه نحو فراغ ملتهم هو الموت، المتأسس هنا مؤقت، وهو بذلك يتناسب مع حقيقة ما أكد عليه القرآن، عندما أشار إلى أن كل شيء إلى زوال، على الأرض.

٢ ـ معنى: لأن وجود الإنسان مرهون بسلوكه اليومي، وسلوكه اليومي مرهون بمدى ارتباطه

بنداء الألوهي فيه، وهو أن يهيىء نفسه لعالم آخر، هو العالم المنتظر، عالم ما بعد الموت، وسعادته هي في خلوده في جنة الآخرة(٣٩).

فثمة تهديد ووعيد يلونان الخطاب القرآن، ينشئانه على قاعدة الترغيب والترهيب، ويحذّرانه من عاقبة التقصير في واجبه الطاعوي تجاه خالقه. فالمسطور القرآني هو الذي ينبغي له أن يتأصل في ذاكرة الأمة الجمعية، وهي إسلامية، حيث كان في اللوح المحفوظ، وهو في حالة تنزيل مستمر، ليعلم المسلم أنه مهيّأ باستمرار لتحويل المرسَل إليه، إلى واقع وسلوك، ليكون قدوة (ربّانية) لغيره، ليصبح ما كان في اللوح المحفوظ، في الذاكرة الجمعية المذكورة مسطرة ومسطورة، وإلاّ فإن المخاطَب (المسلم) يغدو هو نفسه في ومن جملة الغابرين في أساطيرهم.

أوَلسنا نتلمس في مراحل تاريخية (إسلامية) مختلفة، وحتى الآن، ذلك الانشداد إلى الأرضي، والتمتع بلذائذ الدنيا، والصراع على المكاسب فيما بين أولي الأمر أنفسهم؟ إنهم بذلك يتواصلون مع (أساطير الأولين)، ويعيشونها رغم ذمّهم لها هنا وهناك.

الهوامش:

(*) الطبري في: **تفسيره**، ج ٧، م ٥، ص ١٠٩.

(١) انظر «ابن منظور»: **لسان العرب**، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥.
وانظر كذلك، **القاموس المحيط**، «الفيروزأبادي»، دار الجيل، بيروت، ج ٢، ص ٤٩؛ **وأساس البلاغة**، لـ «الزمخشري»، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢١٠. **والصحاح في اللغة والعلوم**، إعداد وتصنيف نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، تقديم، عبد الله العلايلي، دار الحضارة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٧٤، ص ٥٨٦.

(٢) انظر: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة القلم، الآية ١.

(٤) المصدر نفسه، سورة الطور، الآية ٢.

(٥) المصدر نفسه، سورة الإسراء، الآية ٥٨.

(٦) المصدر نفسه، سورة القمر، الآية ٥٣.

(٧) المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، سورة الفرقان، الآية ٥.

(٩) المصدر نفسه، صورة المطففين، الآية ١٣.

(١٠) انظر حول ذلك **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧.

(١١) انظر «الطبري» في: **تفسيره**، ج ٧، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، و«القرطبي» في **تفسيره**، كذلك م(٣١٤ ـ ٣١٥)، وتفسير «ابن كثير» في **تفسيره**، بدوره ص ١١٨ ـ ١١٩ من الجزء الثاني... الخ.

(١٢) تطرقنا إلى ذلك مفصلاً في كتابنا **أئمة وسحرة: البحث عن مسيلمة الكذاب وعبد الله بن سبأ في التاريخ**، منشورات شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٥ ـ ١٥٨.

(١٣) قبيسي، حسن: **المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٤٤.

(١٤) انظر حول ذلك: **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، لـ «ابن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت. ج ١ ص ٦٣ - ٦٩، وانظر كذلك حول ذلك **تدوين السنّة**، لـ «إبراهيم فوزي»، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٣٧ - ٤١، وكذلك **علوم الحديث ومصطلحه**، لـ «د. صبحي الصالح»، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ص ٤٠ - ٤٢.

(١٥) انظر ما كتبه «إبراهيم فوزي» حول ذلك في: المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١، وكذلك د. صبحي الصالح، في المصدر نفسه، ص ٣١ - ٤٢.

(١٦) انظر حول ذلك: خليل عبد الكريم: **مجتمع يثرب: العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي**، دار سينا، القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٢ - ٢٧.

(١٧) انظر: **جامع بيان العلم**، المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢ - ٧٧ - ٦٨، وانظر كذلك: **تدوين السنّة**، المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٨.

(١٨) انظر: عبد الله الغذامي، **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ١١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٠) **القرآن الكريم**، سورة الفجر، الآية ٧.

(٢١) المصدر نفسه، سورة الأعراف، الآية ٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، سورة هود، الآية ٦٨.

(٢٣) المصدر نفسه، سورة الشعراء، الآية ١٤١.

(٢٤) المصدر نفسه، سورة ق، الآية ١٢.

(٢٥) المصدر نفسه، سورة الفجر، الآية ٩. انظر: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص ٣٣ - ١٦٠.

(٢٦) **القرآن الكريم**، سورة الفجر، الآيات، من ٦ - ١٤.

(٢٧) المسعودي، **التنبيه والأشراف**، عنى بتصحيحه ومراجعته، عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، د. ت، ص ٦٨.

(٢٨) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله، **معجم البلدان**، دار الفكر، دار صادر، بيروت، د. ت، م ١، ص ١٥٥ - ١٥٧، وانظر: **كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار**، محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق د. إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٢.

(٢٩) الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان: **كتاب العظمة**، حققه وعلق عليه، **محمد فارس**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٤٩ - ٣٥٤، ٣٥٧ - ٣٥٨، ٣٦٠ - ٣٦٢.

(٣٠) علي، د. جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج١، ص ٢٩٨ - ٣٥٣.

(٣١) انظر ذلك التفسير العظتي الذي يورده كاتب معاصر حول ما تقدم في: **الأقوام البائدة: دراسة تاريخية على ضوء القرآن الكريم للأقوام التي هلكت في جزيرة العرب وتحليل لأسباب هلاكها**، عمر أحمد عمر، دار حسان، دمشق، ط ١، ١٩٩١.

(٣٢) انظر حول ذلك: **تفسير الطبري**، ج ٣٠، م ١٢، ص ١١١ - ١١٥؛ **وتفسير النيسابوري**، المذكور بدوره، على هامش تفسير **الطبري**، المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٧؛ وتفسير **القرطبي**، المذكور كذلك، ج ٢٠، م ١٠، ص ٣٩ - ٤٤؛ وتفسير **ابن كثير**، م ٤، ص ٤٥٨ - ٤٦٢ .... الخ.

(٣٣) انظر عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠، ص ٧٥، وانظر كذلك حول ذلك كتابه الأهم في هذا المجال **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢، القسم الأول خاصة، ص ٣٣ - ٦٣.

(٣٤) راجع حول ذلك ما كتبه قسطنطين زريق في: **نحن والتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩، ص ٢٧ -

٢٤١، وكذلك، بصورة خاصة: عبد العزيز الدوري، في: **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠، ص ٩ - ١٠ - ١١ - ٥٠ - ١١٩ - ١٣٦.. الخ.

(٣٥) ستراوس، كلود ليفي: **الفكر البري**، نقله إلى العربية وقدم له وعلّق عليه، د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٣٧.

(٣٦) يمكن سرد قائمة كبيرة بخصوص ما تقدم، وكيف يتم (التعانف: عنف متبادل) في دار الإسلام نفسها. أنظر على سبيل المثال **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، لـ «ابن طاهر البغدادي»، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٧، **الاعتصام**، لـ«الشاطبي»، ضبطه وصحّحه: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، في جزئين، **والإحكام في أصول الأحكام**، لـ «ابن حزم الظاهري الأندلسي»، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، في مجلدين. **وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لـ «ابن عساكر الدمشقي»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩. **ومفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، «ابن قيم الجوزية»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٩، في جزئين... الخ.

(٣٧) جيرار، رينيه، **العنف والمقدس**، ترجمة: جهاد هواش، عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٣٦.

(٣٨) أشير هنا بشكل خاص إلى **كتاب العظمة**، أبي الشيخ الأصبهاني، المصدر نفسه.

(٣٩) تناولت ذلك في كتابي: **جغرافية الملذات: الجنس في الجنة**، الصادر حديثاً عن شركة رياض الريّس، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.



٢

القرآن والشعر:
تاريخان متشابكان

(وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم به يأخذون وإليه يصيرون)[*].

محمد بن سلام الجمحي

ما كان ـ ما هو كائن:

قضية خلافية كثيراً، اختلافية أكثر، دُرست وبُحث فيها من جوانب متعددة، لم تُحسم حتى الآن، بل إن المتمعن فيها يتلمس فعلاً، عمقَ الخلاف والاختلاف فيها وحولها، ليس بالنسبة للمتحمس لدراستها، باعتبارها مجال نظر إنسانياً، بل حتى بالنسبة لأولئك الذين يرونها منذ قرون. تلك هي قضية: القرآن والشعر.

هذا العنوان بالوسع كتابته بالعكس كذلك (الشعر والقرآن)، ولكل طريقة كتابة بدورها دعاة ومريدون وخصوم كذلك. ولعلي في هذا المبحث أحاول مقاربة ما كتب في الموضوع وعنه ـ وباختصار ـ من أجل التنقيب فيما لم يبحث عنه كما يُعتقد، أو لم ينل حقه الأدنى من البحث والمساءلة، في إطاره التاريخي.

فأغلب الذين تصدوا لهذه القضية منذ ظهور الإسلام، ونزول القرآن منجّماً، تناولوها من زاوية الثقافة الجديدة، الثقافة الإسلامية السائدة التي روّج لها كثيراً، وثمة شذرات مفيدة، تخرج عن السائد، ولكنها لا تفي بالغرض، أما الذين سعوا إلى تأكيد أهمية الشعر، دون إنكار فاعلية القرآن في الوسط الإسلامي، فقد جانبوا الكثير من الحقائق المبثوثة في صلب القرآن، في موقفه من الشعر. عقلية التخاصم تبدو هنا سجالية على صعد مختلفة، وهذا ما سنعرج عليه، ونفصح عنه في سياق اهتمامنا بما نسميه بـ (الثقوب السوداء) في سماء القرآن الواسعة اللامتناهية للعين المجردة، هي ثقوب، تعتبر مراكز قوى معنوية، تبثُّ إشاراتها هنا وهناك تخص الشعر.

ماذا جاء عن الشعر؟

في سورة (الشعراء)، بآياتها الـ (٢٢٧) والمعتبرة مكية، باستثناء أربع آيات هي مدنية. الآية (١٩٧) ومن (٢٢٤) إلى آخر السورة[١]، نقرأ مجموعة الآيات التي تشكل في مجموعها بنياناً فنياً ومعنوياً متكاملاً:

﴿هل أنبئكم على من تنزَّل الشياطين ـ تنزل على كل أفاك أثيم ـ يلقون السمع وأكثرهم كاذبون ـ والشعراء يتبعهم الغاوون ـ ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون ـ وأنهم يقولون ما لا يفعلون ـ إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظَلَموا أي منقلب ينقلبون﴾.

ماذا قال المفسرون أولاً فيها؟

لا نطيل الكلام في ذلك، فما قالوه يكاد يكون واحداً متشابهاً تقريباً، سوى في ذكر التفاصيل، فهم يتفقون على ما يلي:

١ ـ إن هذه الآيات موجهة إلى المشركين، فهي بيان من أجل حقيقة جديدة، تخص الشياطين الذين يزيفون حقيقة ما يسمعونه من الملائكة، ويسمعونها لمن يقتدي بهم، وهؤلاء هم الكهان قبل كل شيء، والشياطين والجن يلتقون هنا.

٢ ـ والكهان لا ينفصلون عن الشعراء وهم يضلون الآخرين. الأُول بما يتوقعونه كذباً، والآخرون: الشعراء الذين يضلون الناس (أي كل من يسمعهم)، وهم يقولون ما لا يفعلون، فما يقولونه بدورهم، لا يتعدى الكذب والوهم والزيف للوقائع.

٣ ـ يُستثنى من هؤلاء الشعراء فقط الذين آمنوا وعملوا الصالحات، أي وظفوا شعرهم في خدمة وحدانية الله[٢].

ولمواقف الرسول من الشعر أهمية كبيرة في هذا المجال، والذين تطرقوا إلى ذلك لا يُحصون، ولكنهم يتفاوتون في بيان حقيقة هذه المواقف، فهناك متشددون، كون الرسول عبّر عن كرهه الشديد للشعر، وآخرون كانوا أكثر موضوعية، في التمييز بين شعر يخدم، وآخر يعارض. وبالوسع ذكر بعض هذه الأمثلة:

١ ـ ثمة حديث مشهور في هذا المجال المفصح عن كراهيته الشديدة للشعر، وهو (لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يَريَه خير له من أن يمتلىء شعراً)[٣]، وفي هذا السياق يذكر قوله الآخر (لما نشأتُ بغّضت إليَّ الأوثان وبغّض إليَّ الشعر. ولم أهم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلاّ مرتين، فعصمني الله منهما، ثم لم أعد)[٤] وكذلك في قوله عن الجاهلية (إن الله قد وضع عنا آثامها في شعرها)[٥]... الخ.

٢ ـ وهناك جملة أحاديث تؤكد على أهمية الشعر المطلوب، كما في (إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا)، وقوله لحسان، ، وهو شاعره والمنافح عنه، بامتياز، عندما كان يرد على خصومه (قل وروح القدس معك)[٦].

وهناك مواقف أخرى وهي كثيرة، يُفصح فيها عن سروره، وهو يسمع أبياتاً شعرية، كما في موقفه من «عائشة» لما أنشدته أبياتاً من الشعر، وعبر في ذلك عن سروره، وكذلك قوله الأشهر: (لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين)[٧].

ولاحقاً انقسم الكتاب والبحاثة، بين متشدد ومعارض لقول الشعر (شعر معين) ومؤيد له، وموضح لحقيقة الشعر، وتمَّ التركيز على الجانب القيمي من الشعر كثيراً[٨]، وهناك كتاب حاولوا الكشف عن حقيقة هذا الشعر وصدقه[٩]، وغيرهم ربطوا بينه وبين مفهوم الوحي كما جاء في القرآن، حيث العلاقة هي تنازعية (خصامية) وبصورة أدق (تخاصمية) تخص جانب الإلهام هنا[١٠].

١ ـ لعل الموقف المتشدد من الشعر ونفيه، عن القرآن، ومن منظور معتقدي يتجسد في «الباقلاني» قديماً، وحديثاً في «مصطفى صادق الرافعي» وهو موقف يفصح عن موالاته الكلية ـ حرفياً ـ لما جاء به الإسلام اعتماداً على القرآن، دون مراعاة حركية الواقع التاريخي، والظروف الاجتماعية، وما يخص وظيفة الشعر وقتذاك بصورة خاصة[١١].

٢ ـ إن الموقف المعتدل من القضية المذكورة نتلمسه في «الجرجاني» المذكور، وهو موقف لا يخلو من شمولية نظرة ووساعة فهم، قديماً، وفي «عبد الله الطيب» حديثاً بصورة جلية، من خلال تبيان مكانة الشاعر، وفي «ناصر الحاني»[١٢]... الخ.

٣ ـ والمحاولات التفسيرية لمفهوم الشعر، ومكانة الشاعر، والدور الخطير الذي كان يقوم به يمكن تلسمه في «نجيب محمد البهبيتي» وحتى في «عبد الله الطيب» في العديد من إشاراته، فالشاعر لم يكن منفصلاً عن حركية الحياة الفعلية في الواقع[١٣].

٤ ـ ولا ننسى هنا محاولة الربط بين الشاعر والمكان كوظيفة طقسية قديمة مستمرة، رأى القرآن فيها خطراً، ولذلك نال منها. فالشاعر في مكانته المعروفة كان يملك سلطة رمزية في التأثير في من حوله، وهذا يظهر في نتاج «يوسف اليوسف». أما «طه حسين» فموقفه مختلف هنا، فهو يناقش حقيقة الشعر الجاهلي، وما إذا كان صحيحاً أم منحولاً، رغم أنه يحاول التطرق إلى أهميته، ولكن من زاوية مدى أهليته لأن يكون فعلاً، معبراً عن العصر المسمى بـ (الجاهلي)[١٤].

المغيّب في عقلية التخاصم في القضية:

تبرز حساسية وحرارة القضية في سياق علاقة القرآن بالشعر، وخطورة الرابطة بينهما، في عدم

التركيز على ما يجمع بينهما، وليس ما يفصلهما عن بعضهما بعضاً. فالحضور الشعري في القرآن يمكن تلمسه بسهولة، وكينونة الشاعر كحالة نفسية يمكن مقاربتها بقوة في شخص الرسول نفسه، فبقدر ما هما متباعدان هنا وهناك، يظهران متداخلين جلياً، ولو لم يكن الوضع كذلك، لما قرأنا وعشنا كل (مثار النفع) هذا، في النفوس، وما كان بوسع عقلية التخاصم أن تتنامى على صعد مختلفة حول ذلك. لنحاول قراءة بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن الشعر، ومساءلة بنيتها التاريخية أولاً:

- ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلاّ ذكر وقرآن مبين﴾[١٥].
- ﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر﴾[١٦].
- ﴿ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾[١٧].
- ﴿يقولون شاعر نتربص به ريب المنون﴾[١٨].
- ﴿هو يقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾[١٩].

المتمعن في هذه الآيات المذكورة[٢٠] يلاحظ ذلك المتكلّم اليومي المعاش، فالرسول الذي أعلن عن دعوته، وعن نبوته، لم يمكن خارج مألوف العامة. وعندما توترت العلاقة، ما بينه وبين الذين خاصموه، كانت التهمة (وهي واقعة معاشة حقيقة عندهم)، هي اعتباره شاعراً، ثم مجنوناً، وصاحب دعوة، كان ذلك أقصى ما يمكنهم التفكير فيه.

ما الذي دفعهم إلى قول ذلك؟ ماذا وراء مثل هذا التفكير / الاتهام / عقلية التخاصم بدقة؟

يقول «طه حسين» في موقفه من الشعر الجاهلي، وبطريقته النقدية الديكارتية (إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية)[٢١].

وهذا القول يُؤخذ به من موقف فهم حقيقة الشعر كما تجلت في القرآن، وليس من الموقف المنهجي لـ «طه حسين»، فهو لم يدرس المكانة الكبيرة للشعر، ولِمَ تشكل الموقف القرآني بمثل هذه الحدة والحسية من الشعر والشعراء.

سؤالنا هو: لماذا تمَّ الربط بين الرسول والشعر والجنون والافتراء هنا، ولماذا تمَّ الربط بين الشيطان والكاهن والهيام والشاعر في مكان آخر؟ عقلية التخاصم نسيت، أو ربما تناست حقيقة العلاقة بين الجانبين، والروابط الخفية فيما بينهما.

أن يتحدث القرآن عن الشعر، وكما ذكرنا، فهو في ثرائه المعنوي، يفصح عما كان متداولاً، عما كان يعاش في النفوس وقتذاك. فالشعر كان متمكناً من النفوس، كان علامة وجود، وكينونة وحضور ليس للفرد الواحد فقط، وإنما للجماعة ذاتها.

يقول صاحب (لسان العرب): شعر: علم، وليت شعري: ليت علمي، وسمي شاعراً لفطنته. والشعيرة والشعارة والمشعر كالشعار، شعائر الحج، كما ذهب في ذلك «اللحياني»[٢٢]، ويرى

«الزبيدي» أن الشعر: هو العلم بدقائق الأمور، وقيل هو الإدراك الحسي (من الناحية اللغوية)، والمشاعر: الحواس الخمس[٢٣].

ويذكر «بلاشير» أن كلمة (شاعر) اسم فاعل مشتق من فعل (شعر) الذي ورد ذكره في القرآن بمعنى المعرفة بواسطة الحدس، والتوقع والتنبؤ[٢٤]... الخ.

ما الذي يعنيه ـ كما نعتقد ـ كل ما تقدمنا به حول القضية المذكورة؟ أي مغيَّب يتجلى في السياق المذكور؟

بداية، هناك جملة نقاطة تترتب على ما ذكرناه، هي ركائز داعمة لموضوعنا الذي نريد التوسع فيه مضموناً!

١ ـ ثمة علاقة قوية بين النبوة والجنون، فالجنون يتجاوز معناه المادي، ويستحضر المتخيل، فهو لم يعد متكيّفاً مع الوضع، فجنون العقل ليس سوى إشراقته هنا، ومْضاته الإبداعية، اكتشافه لما هو جديد مغاير للمألوف السائد.

٢ ـ وثمة علاقة قوية بين الشاعر والجنون ـ كون الشاعر تتلبسه حالة غير مألوفة، وهو في لحظة استشعاره.

٣ ـ وثمة علاقة قوية بين الكاهن والشاعر والجنون والهيام. فالكاهن رجل تتلبسه رؤيا، وتعزله هذه عن بقية الخلق، وهو يعيش حالة الرؤيا تلك، إنه يعيش ملكة الحدس، شعوره الضمني العميق تجاه ما يجهله الآخرون.

فهناك إذاً هاتف داخلي استثنائي يتملك ويميز كل واحد من هؤلاء، رغم اختلاف العلامة الفارقة للهاتف المذكور، من حيث القيمة، شاعراً أو كاهناً أو نبياً، أو مجنوناً بالمعنى الاجتماعي هنا.

وفي ضوء المتقدم، يمكن القول: إن الشعر المعني به هو سلطة مؤثرة والوسيلة الأولى للاتصال بالعالم الخارجي، وأداة المعرفة الرئيسة لاكتشاف واستنطاق الموجودات، وتأكيد الشخصية الفردية فالجماعية. وهذا ما يعترف به حتى أكثر أولئك المتميزين بمخاصمتهم للشعر كدور وكقيمة، حيث حاولوا ضبطه، ليناسب ما هو مطلوب منه اجتماعياً. فالرسول ميّز بين الحسن والقبيح فيه (إنما الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح)[٢٥]، عدا عن تأكيده على الجانب الحِكَمي فيه.

وها هو «عمر بن الخطاب» يقول:

> (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد، وغزوا فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنّت العرب بالأمصار راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا إلى ديوان مدوّن ولا كتاب مكتوب فألّفوا ذلك... الخ)[٢٦].

وقول «ابن عباس» في ذلك لا تخفى دلالته:

(الشعر ديوان العرب فإن أخفى علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه)[٢٧].

بل إن قول «الرافعي» المتشدد في موقفه من الشعر قيمة ووظيفته، يؤكد حضور الشعر باستمرار في التاريخ العربي ـ الإسلامي، وليس كما يؤكد في أنه هُمّش، وحورب من منظور ديني من قبل الرسول الذي لم يستغن هو ذاته عن اللجوء إليه:

(وقد كان له شعراء ينافحون عنه ويتجارون مع شعراء القبائل الأحاديث والأفانين)[٢٨]... الخ.

إذا لماذا ربط القرآن بين الشاعر والكاهن والمجنون والضلالة، ونفى الشعر عن النبي؟

لعل الذين ذكرنا حتى الآن يؤازرنا في مقاربة القضية المذكورة أكثر!

إن الفصل الذي يتجلى مطلقاً في ظاهر النص القرآني، بين الشعر والنبوة، يؤكد الوصل بينهما في العمق، بل إن تأويلاً متحرراً ـ ولو نسبياً ـ من العقلية الدينية المتصلبة، يؤكد لنا على هذا الوصل، وأن الصراع هو حول المعنى المغذي لكل من النبوة والشعر، ثمة ربط مستمر دائماً بين الشعر والجنون والضلالة والشيطان ـ كما رأينا في سورة (الشعراء) ـ ويتجلى ذلك في قول صاحب «عرائس المجالس»، وهو يتحدث عن (عائلة الشيطان) وعلاماته الفارقة:

(روى: أن إبليس قال يا رب لعنتني وأخرجتني من الجنة وجعلتني شيطاناً رجيماً مذموماً مدحوراً وبعثت في بني آدم الرسل وأنزلت عليهم الكتب فما رسلي؟ قال: الكهنة. قال: فما كتبي؟ قال: الوشم. قال: فما حديثي؟ قال: حديثك الكذب قال: فما قراءتي؟ قال: قراءتك الشعر. قال: فما مؤذني؟ قال: مؤذنك المزمار. قال: فما مسجدي؟ قال: مسجدك السوق. قال: فما بيتي؟ قال: بيتك الحمام. قال: فما طعامي؟ قال: طعامك ما لم يذكر اسمي عليه. قال: فما شرابي؟ قال: شرابك كل مسكر. قال: فما مصايدي؟ قال: مصايدك النساء)[٢٩].

فالمتمعن في هذا المروي المؤلَّف يستنتج بسهولة الغاية المقصودة معتقدياً، فالعناصر كلها تلتقي وتتلاقى معاً، وهي عناصر لم توحد معاً إلاّ بتوجيه العقلية الذكورية الممثلة للسلطة التي تقدم نفسها باطلاق.

ولعل الربط بين الشعر والشيطان والكهانة والنساء والمزمار يفصح عن المخيلة المعتقدية التي تستعدي تفكير العامة ضد هؤلاء، وفي الطرف المقابل المضاد يكون الله الملهم والموحي ويكون الرسول متلقي الإيحاء عنه عن طريق وسيط هو «جبريل».

ومثل هذه القضية تستحضر كل ذلك الصراع الأزلي المتصور دينياً بين الله ومن يطيعه، والشيطان ومن يسير في ركابه.

القضية ذات جذور تتجاوز التاريخ المعاش، فهي ترجع إلى بدء التكوين ميثولوجياً ومن ثم دينياً منذ وجود (آدم وحواء). كل طرف يسعى إلى تكوين جبهة خاصة به، ولكن الله تتكون جبهته

عبر وسيط هو الوحي، والشيطان يتصل بالإنسان مباشرة. وقد حاول الفقهاء وحتى المفسرون وسواهم تشكيل جمهرة واسعة من الأدبيات المتغذية بالمخيلة الجمعية الدينية حول هذا الموضوع، ومن منطلق عقلية التخاصم، فالشيطان هو كل ما يبقي الإنسان عاصياً وخارج جماعته، كما تصوُّره أدبيات السلطة السائدة. الشيطان هو في حقيقته، إن جاز لنا تسميته هكذا هو البطل السلبي الأخطر في عموم الثقافة العربية ـ الإسلامية.

فهو (وحي) المعارضة بامتياز، وهو المحرض الأول لكل معتبر: عاقاً ومتمرداً وشقياً وعاصياً في مجتمعه وتجاه من يرفض سلطتهم.

الشيطان وفق المعنى المتقدم، لا يعدو أن يكون الملهم للشاعر، فهذا إذ يعيش لحظة الإلهام، فإنما يخرج من طوره، ويبحث عن عالم يناسب تطلعاته، وهو يحاول (إفراغ حمولته الشعرية) إن جاز التعبير، مختلفاً عن المحيطين به. والأسماء الغريبة للشياطين هي في ذاتها تعبير عن العوالم الغريبة للحالات الشعورية التي كانت تتملكهم من الداخل. ومن المعروف أنه ـ وكما يقال ـ كان لكل فحل من الشعراء شيطان يقول على لسان ذلك الفحل الشعر، كما يذكر «الجاحظ»[٣٠].

فهذا «لافظ بن لاحظ» شيطان امرىء القيس و«مسحل السكران بن جندل» شيطان الأعشى، و«هبيد» صاحب عبيد بن الأبرص الأسدي بل وصاحب بني أسد، ولا سيما شاعرها بشر بن أبي خازم، و«حاطب» شاعر النابغة، و«هاذر بن ماذر» أو ماهر صاحب زياد الذبياني[٣١]... الخ.

وكان هناك من يحاول التمايز عن بقية الشعراء، وهو يؤنث شياطينهم، ويذكر فقط شيطانه، كقول «أبي النجم»:

إنـي وكـل شـاعـر مـن الـبـشـر ... شـيـطـانـه أنـثـى وشـيـطـانـه ذكـر[٣٢]

ولعل هذا الموقف يفصح عن ذكورية الشعر، أو جعله مذكراً، وكأن الشيطان في هذه الحالة هو الملهم المطلوب والمعادل الموضوعي للرغبة الباطنية، عندما يظهر شيطاناً ذكراً رغم خنثويته، وهو لا يشكل مصدر إلهام إلاّ للشاعر الفحل (أي المخصب ذكورة)! هذه العوالم الغريبة: شياطين وجاناً وعفاريت، دخلت حقل الثقافة العربية، فالعربية ـ الإسلامية، لتشكل في حقيقتها أجوبة فعلية على أسئلة يطرحها الواقع. فالإلهام الشعري يتمثل في المغيوب، وكان لا بد أن يُسمى باسم، فهل كان الرسول بعيداً عن مثل هذه العوالم، غير مطّلع عليها؟ لا يمكن الإجابة بـ (لا) قطعية. كان ملماً بكل ما يجري حوله، بل لم يكن بعيداً عن مؤثراتها وبمعزل عنها. ولنا في حادثتين قبل كل شيء ما يفصح عن نفوذ سلطة هذه العوالم.

الأولى تتمثل في خروج القِدْح على «عبد الله» والد الرسول، وكان لا بد من ذبحه (أي تقديمه كقربان بشري لهبل كبير أصنام مكة) ولكن «عرافة» الحجاز هي التي أوجدت مخرجاً له ـ فتم

إنقاذه[٣٣]. فالكهانة هنا بدورها لا تُنكر سلطتها المعرفية. والحادثة الثانية تتمثل في حديث نبوي أورده «الغزالي» وهناك شبه تأكيد عليه، وهو في ضوء ذلك محط تساؤل:

(فُضّلت على آدم بخصلتين: كانت زوجته عوناً على المعصية، وأزواجي أعوان لي على الطاعة، وكان شيطانه كافراً وشيطاني مسلم لا يأمر إلاّ بخير)[٣٤].

فكلمة الشيطان ذاتها تعتبر سلبية معنى و«لغة»، ولكن ورود الحديث بهذا الشكل يفصح عن الانشغال بخطورة دوره في الواقع. إن الشيطان هو إله من نوع آخر، إله أرضي، إله الظلمات، ومحرك الأهواء، كامن في النفوس حتى الآن.

ولعل السؤال الأخطر في هذا المجال هو ما علاقة الشيطان بالشاعر والوحي بالرسول؟

ولو أننا أردنا اختصار السؤال لقلنا: ما علاقة الشيطان بالوحي، من منظور عقلية التخاصم؟

هل يمكن القول إن كلاً منهما ينافس الآخر في (منصبه) وفي (ولايته)، ويمثل منظومة معرفية متكاملة ضد الآخر؟

وهل بوسع أحد إثبات أن مفهوم الوحي يمكن عزله عن مفهوم الشيطان؟ فبقدر ما يظهران ضدين، هما متلازمان!

وفي ضوء ذلك كيف يمكن الفصل بين ما كان يقوم به الشاعر كمتوحد مع ذاته وله عالمه الخاص به، والرسول في فرادة مهمته تاريخياً؟ كيف يمكن الفصل بين هذين المشهدين، المشهد الأول يخص كيفية نزول الوحي على النبي، حيث قال: (كل ذاك يأتي المَلَك أحياناً في مثل صلصلة الجرس فيفصم عني، وقد وعيت ما قال وهو أشده عليَّ، ويتمثل لي الملك أحياناً رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول)[٣٥].

وحين يتعلق الوضع بالكاهن (وهذا لا ينفصل عن الشاعر): (الملائكة تتحدث في العنان والعنان الغمام بالأمر يكون في الأرض فتسمع الشياطين الكلمة فتقرها في أذن الكاهن كما تُقَرُّ القارورة فيزيدون معها مائة كذبة)[٣٦].

الفارق يكمن في النسبة، والقيمة مختلفة هنا، ولكن الذي يلفت النظر هو وجود تلك الثقافة التي سبقت ظهور الإسلام، وهي كانت شعرية في عمومها، شفاهية، والكهانة والعرافة ضمناً، وقد رأينا مكانة العرافة الحجازية، ودورها في انقاذ «عبد الله» والد الرسول من ذبح قرباني محقق، ولكن الثقافة الجديدة إذ تؤسس لذاتها تسعى إلى تغييب كل ما عداها! ثمة عنف يسم العلاقة المذكورة، حيث لا مجال لاستتباب الأمن الخاص بالجديد، دون التحرر من ربقة القديم المهدّد له هنا.

وتظهر الحالة التي يعيشها النبي حين نزول الوحي عليه صعبة، قاسية. ففي كل نزول ثمة جديد. وذكر (أن الوحي لينزل على قلب النبي في الليل الدامس والنهار الأصحيان، وفي البرد القارس أو

لظى الهجير، وفي استجمام الحضر أو أثناء السفر، وفي هدأة السوق أو وطيس الحرب، وحتى في الإسراء إلى المسجد الأقصى، والعروج إلى السموات العلى)[٣٧].

وبالمقابل كيف نفسر/نوضح/ نقيّم ما ذكره «ابن قتيبة الدينوري» وهو يقول (وللشعر تارات افترات) يعد فيها قريبه ويستعصب فيها ريِّضه (يصعب سهله) ومن ثم الأهم (وللشعر أوقات يسرع فيها أتيُّه (السيل والتدفق) ويسمح (فيها) أبيُّه (الممتنع)، منها أول الليل قبل تغشّي الكرى ومنها صدر النهار قبل الغداء ومنها يوم شرب الدواء ومنها الخلوة في الحبس، والمسير ولهذه العلل تختلف الأشعار ورسائل الكاتب)[٣٨]!؟ ألا تظهر الحالتان متقابلتين من حيث مكابدة الوحدة (المثمرة) إن جاز التعبير، والانفتاح على النفس، ومفاتحة العالم الآخر الخفي على الآخرين؟

نحن لا نتحدث هنا عن وحدة الهدف، بقدر ما نركز على التشابه في الكثير من الحالات السلوكية، وإن اختلفت النوايا!

وما يجدر ذكره هنا كذلك، هو: كيف نفسّر تردد النبي على (غار حراء) قبل نزول الوحي؟ ألا تفسَّر هذه الظاهرة السلوكية في جوهرها، عن ذلك الحنين إلى نداء الجديد، وذلك التوق الروحي إلى المختلف، انطلاقاً من نزعة الذات إلى الوحدة الملهمة، وهي حالة وجدانية، تمتلك صاحبها، لا بل وتأسره زماناً طويلاً لتهيئه لوضع جديد لاحق، هو التحضير للنبوة. وهذه الحالة الانتقالية لا تجعلنا بعيدين من حيث المعايشة لوحدة النفس واضطرام الرؤيا الداخلية وتوقد الذهن للشاعر نفسه، وهو يسعى إلى مناشدة الخفي متفرداً بنفسه. وليس بجديد إذا قلنا إن الكاهن أو العرافة أو الشاعر الفعلي، ما كان بإمكانه أن يؤكد فاعلية حضوره وتأثيره إلاّ وهو بمعزل عن الآخرين. ولعل ما يأتيه لنا به «عبد الله الطيب» حول ذلك، يفيدنا هنا، وهو (أحسب الشاعر العربي كان أول أمره من قبيل الكهان. ألا تراهم يذكرون له صاحباً من الجن كما للكهنة أصحاب من الجن يخطفون أخبار السماء ويلقونها إليها؟ خذ لفظ الشاعر نفسه، أليس اشتقاقه من قولهم شعر بمعنى عرف؟)، ومن ثم، (وقد كان الكهان يصطنعون لأنفسهم أحوالاً من الجذب، ويلقون كلامهم في أسجاع ورموز، وعلى طريقة لا أشك أنها كانت من طريقة الشعر في أول أمره. فهذا أيضاً مما ليقوي عندك أن الشاعر كان أول أمره من قبيل الكهنة)، (على أن الشاعر في طبيعة نفسه طلق حر)، ولهذا نجده يشق طريقه، ويثور على التكهن في قواعده ومذاهبه ـ ثم كان فارساً ـ فالفروسية انطلاقة في الفضاء الرحب. والشعر فروسية دون حدود، وعندما دخل عالم الفروسية رجال لا علاقة لهم بالشعر، مال الشاعر إلى اصطناع عوالم جديدة تناسب عنفوانية شعره كمتوحد مع ذاته، وقد كان الشعراء الفعليون هكذا، يهيمون في البراري، ويطلبون العزلة في أوقات محددة هي عزلة تأمل، لكي يعايشوا الكامن في أعماقهم، وهذه من خاصية الإبداع الذي لا يتسنى له الظهور إلاّ في جو خاص، فكأن الشاعر يعيش بجسده في عالم الآخرين، وبروحه خارج عالمهم[٣٩].

ومثل هذه الحالة لا علاقة لها البتة بالشعراء وهم في كل واد يهيمون، بقدر ما تفصح عن مفهوم الشعر، وحقيقة اتصاله بالوحي تماماً، وفي ضوء ذلك يمكننا التركيز على مدى تمسك القبيلة بشاعرها المغلق، وهو لسان حالها، وترجمان حياتها وعظيمها لدى الآخرين.

وتتوضح العلاقة من خلال ما تقدم بين وظيفة الوحي بالنسبة للنبي، والوحي الشعري بالنسبة للشاعر(٤٠)، هذا الذي يختلف كلياً عن أولئك الذين تخلوا عن وحدتهم مع أنفسهم، وجعلوا من قول الشعر وظيفة ارتزاق، وتكسباً للعيش، وفي خدمة الآخرين(٤١).

الشاعر المطارد والمغيَّب:

لقد رأينا سابقاً أن من معاني الشعر: العلم، وأن المشاعر هي الحواس الخمس، وكذلك فإن كلمة الشعر تدل على الإدراك الحدسي للأشياء، إضافة إلى ارتباط كلمة الشعر بالكهانة والعرافة والتنبؤ، وإلى ذلك العالم الذي يرسمه الشاعر لنفسه، ليمارس رؤياه للعالم، وهذا يعني أن ثمة منظومة معرفية كاملة تتأسس أو تتكون باستمرار في حضور الشاعر، ما دام يشكل حافظة جماعته والمعبّر عنها، وكل ذلك يثير الكثير من التساؤلات والأسئلة ذات العلاقة المباشرة بموضوعنا، وبحقيقة الشاعر: مطارداً ومغيَّباً!

بداية نتذكر ما أوردناه حول أن الآيات المتعلقة بالشعراء (بدءاً من ٢٢٤ إلى نهاية السورة) هي مدنية بإطلاق، ومثل هذا التنسيب يواجهنا بحقيقة مفهوم الشعر ووظيفته والموقف منه، خاصة وأن الإسلام قد قويت شوكته في المدينة. (فالغالب على أهل مكة الكفر فخوطبوا بـ «يا أيها الناس» وإن كان عيرهم داخلاً فيهم، وكان الغالب على أهل المدينة الإيمان فخوطبوا بـ «يا أيها الذين آمنوا» وإن كان غيرهم داخلاً فيهم)(٤٢).

فالإسلام الذي حلَّ في المدينة بعد هجرته من مكة، حيث الإعلان تمَّ بشكل جلي عن الدين الجديد، والدعوة إليه، انتقل في لغة إنشائه وخطابه من إطار الوعيد والتهديد، وبأسلوب مختصر مكثف مؤثر، إلى إطار التأسيس لدولة جديدة تتميز بمعاملاتها، وقواعد الأمر والنهي، ولا تخلو اللغة تلك من سجالية حامية، ومواجهة، وتهديد ووعيد وتخيير بين الثواب والعقاب. فمرتبة سورة (الشعراء) بين سور القرآن هي (٢٦)، وتعتبر مكية، باستثناء الآيات المذكورة غالباً، وهذا يعني أن القرآن أجّل مواجهة الشعراء ليس باعتبارهم شرذمة ضالين، يتبعهم الغاوون، إنما باعتبارهم فئة مؤثرة جداً في مجتمعاتهم، بل إن تمعيناً في البنية الفنية المعمارية للسور المكية، وخاصة تلك التي جاءت في أواخر القرآن، وهي مجموعة من الآيات القصار، يبرز لنا حضوراً شعرياً (من نوع مختلف فيها)، فأغلب السور المكية المذكورة جاءت قصار الآيات، تتتابع في آياتها المكثفة المعاني، وهي آيات أشبه بمقاطع شعرية (منزوعة الشعر)، إن جاز التعبير، كل آية لوحة حركية ثرة ومشحونة بدلالاتها المعنوية من ناحية، وكأنها في صميم تكوينها تتحرك وراء خلفية شعرية غير

مرئية من ناحية ثانية، كأن ثمة منافسة جلية مع سلطة الشعر، بقصد إثبات فاعلية الجديد في لغة القرآن التي تجمع بين كل ما كان شائعاً بين العرب وقتذاك، الشعر والسجع والنثر العادي، ولكن في صياغة جديدة، ومن باب إثبات سلطة الجديد الإسلامي من خلال القرآن، لكن السور المدنية، تتمتع بطول واضح في آياتها، وبلغتها السجالية ومناخاتها القصصية واحتوائها على أنواع المعاملات. وليست الآيات الطوال سوى التعبير البليغ والدقيق على قوة النفوذ الإسلامي، والقدرة عى مواجهة (الخصوم) بأشكال مختلفة، يكون الماضي بقصصه وأساطيره ووقائعه مجالاً للنظر، لتحويل مسار التاريخ لصالح سلطة جديدة تتمثل في الإسلام.

لقد تمت محاولات حثيثة ومحمومة ومكثفة لإلغاء دور الشعر الرؤيوي، ونزع السلطة الرؤيوية من الشاعر، وطرد هذا من حقل الرؤيا الملهمة، ومن ثم تغييب دوره، ومطاردته كلما حمل راية التمايز، فالشعراء شكّلوا السلطة الأكثر خطورة في مواجهة دين، يتلمس راحة مؤمنيه في جعل القرآن هو المقروء الوحيد الأوحد، ومصدر ثقافتهم الأوحد كذلك!

وليس التشديد عليهم، ومحاولة تطويقهم سوى التعبير الأمثل عن هذه الخطورة المذكورة. وهل هناك ما هو أكثر إيلاماً ودلالة، من تحويل مفهوم (شيطان) الشعر من سياقه الفني، إلى حقله القيمي، بقصد بلورة وعي جمعي مضاد له؟

وهل يحتاج قول الرسول في (امرىء القيس) وهو الشاعر الفطحل بـ (أنه يقدم بلواء الشعراء إلى النار لِقِدَمه في الشعر)[٤٣] إلى تفسير؟ كيف يصبح الماضي الذي كان محكوماً من قبل الحاضر، إن لم تكن سلطته الأدبية والمعنوية مؤثرة فيه كثيراً؟

عقلية التخاصم تؤسس لعلاقات متضادة، أو تهيء لمساومات ولكن لصالح الأقوى هنا، حيث الإسلام صار المنتصر.

هنا ما على الشاعر إلاّ أن ينضوي تحت لوائه، لا بل وأن يكون موظّفاً إبداعه الشعري في خدمة العقيدة الجديدة، وفي هذه الحالة يكون الإبداع الشعري منزوع القوة الشعرية، إذ إن ما يفصح عنه يغدو في خدمة الآخرين، وهو ملزم بذلك.

ولا تعود حرية القول الشعري هنا، سوى حرية القول المنتظر، الممأسس، والشاعر المتلقي لشارة تحدد له متى يقول شعراً أو يسكت. ورغم كل هذا الترويض المعتقدي، ونبذ الشعر، فإن الشعر بقي مرجعاً مهماً لفهم القرآن نفسه ـ كما رأينا ـ ولمقاربة معناه. وقد رأينا ذلك مع «ابن عباس» الذي كان يوضح غريب القرآن، وما أشكل عليه فهمه بالرجوع إلى الشعر[٤٤].

فكيف نفسّر هذا التضاد بين الذين يفصلون فصلاً كلياً بين القرآن والشعر، والذين لا يلغون العلاقة ـ على أكثر من صعيد ـ بينهما؟

من وجهة نظر إسلامية، وبمختلف مواقفها، القرآن وحيد ذاته، والشعر حتى في حالة الاتكاء إليه،

لفهم القرآن، فدوره خدمي، الشعر هنا يؤكد على كل ما جاء به القرآن: معنىً وتركيبات لغوية ودلالات ألفاظ وسلامة ألفاظ... الخ.

والشاعر المطارد المغيَّب هنا هو ذاك الذي يأبى التنازل عن سلطته، والتخلي عن عالمه الذي يتفرد به عن سواه، هذا الشاعر لم يختف في التاريخ، وإن تعرض للكثير من المضايقات وحتى التصفية هنا وهناك، وأخضع لأكثر من ضبط وقسر ليكون خارج ذاته، مجرد مدائحي، أو هجائي، أو (موظف مناسبات) وخاصة راهناً، وهو يجوّع ويحاصر من أجل ذلك، وهذا يفصح عن أن ثقافة الشعر بكل دلالاتها القيمية لا تزال تجهر بسلطتها ولو بصمت أو بطرق غير مباشرة.

فسلطة القرآن التي تجسّدت في (أولي الأمر)، ومن منظور عقلية التخاصم، استثمرت على صعد مختلفة، بحيث أنها جزَّأت حتى المعنى القرآني وأفقرته، وأبقت المعنى الذي يخدم تطلعاتهم، وهكذا لوحق الشعر الطليق ليكون الوجه الآخر لهم. أوَلسنا نجد في ضوء ذلك تضييقاً للمعنى القرآني بتقييد فاعلية التأويل فيه، وبالمقابل محاولة إبقاء الشعر في ظل المرغوب فيه في الواقع؟ وكما حاول الكثير من الفقهاء قوننة المعنى القرآني، واعتبار كل معنى مغايراً خروجاً على حقيقة النص، هكذا تمَّ تقنين وضبط وظيفة الشعر، من قبل الفقهاء أنفسهم من موقع الامتياز المعطى لهم، وبالمقابل من قبل الذين برزوا نقاداً للشعر مدركين لحقيقته، محددين لأبعاده الفنية، وكل تحرير للمعنى، وتنويع هنا وهناك يقابل بالمزيد من الاستنكار وتأليب الآخرين ضده!

لنعد في ضوء ذلك إلى إثارة تلك القضية الخاصة بانتحال الشعر وتزييفه. لا كما تطرق إليها «طه حسين» خاصة، وإنما كما يكتب عن هذه القضية، ولنتساءل: ما الذي يمكن استنتاجه من مثل هذه القضية حتى الآن؟

ما يعتقد أنه المسؤول الأكبر عن دعوى الشعر المنحول، والشعراء الوهميين، هو الفقيه الإسلامي المتصلب الذي رأى في القرآن الثقافة التي يجب ألا تضاهيها وتقابلها ثقافة أخرى، وتحديداً الشعر هنا. فأن يكون الشعر ديوان العرب، كما رأى «ابن عباس» وكينونة العرب الأولى، والمنبر الأوحد للتعبير عن كل ما كان العرب يفكرون فيه، كما رأى «عمر بن الخطاب»، فإن إثارة قضية الشعر المنحول، وإيجاد مزيفين له، والتشكيك في حقيقة الشعر الجاهلي، جاء كل ذلك لمصلحة المتفقهين، الذين تحمسوا للقرآن، وفهموه في ظاهره، ورأوا أن الإمكانية الوحيدة في طرد الشعراء من حقل المعقول والممكن هو ما حدث. لتأخذ القضية منحى أو مساراً آخر، ولتنشغل ذاكرة الأمة الجمعية في تجليها الإسلامي بالثقافة المتشكلة حديثاً تحت ظلال القرآن، فعقلية التخاصم هنا في لاتكافؤ طرفيها، ساهمت في تقزيم شخصية الشاعر، وفي إنزاله من علياء الإبداع إلى حضيض القول الشعري المنظم الوظيفي الذي يقتبس (روحه) الشعرية المحاكتية من خارج شخصية الشاعر قبل كل شيء. والسؤال الذي يطرح هنا: كيف ضاعت تلك القصائد التي تنسب (تحت تسمية مستحدثة مؤلَّفة حتى الآن) إلى العصر الجاهلي؟ أي قوة تمكنت ـ وهي

جبارة ونافذة بالتأكيد ـ من زعزعة الثقة بالشعر (الجاهلي، كما يسمى) وفي محاولة طمس آثاره غالباً؟ اقتناع الشعراء اللاحقين بزيف ادعاءات الشعراء (الجاهليين)، ومن ثم الاكتفاء بما جاء به الإسلام، غير مقنع البتة هنا، إذ كيف يمكن استئصال أمة من جذورها، واستباحة تاريخ عريق وطويل ومتشعب، كان الشعر المرجع الموسوعي له؟

ربما لم يُفكَّر بعد حتى الآن ـ وتحت فورة الحمية المعتقدية ـ في الجانب الكارثي في واقع مشهدي من هذا النوع، وما الدوافع الكبرى المقنعة والصريحة التي ساهمت بنفاذ بصيرة وبحنكة في إلغاء تاريخ كامل من ذاكرة أمة.

إن اجتهادنا في استقراء عقلية التخاصم هذه ينصب على اللعبة الممسرحة في جعل الشعر (العلم الذي افتخرت به أمة طوال عقود زمنية كثيرة كعلامة فارقة لها)، مذموماً مدحوراً، وفي تحويل شخصية الشاعر إلى أشبه بممثل مسرحي مهرج مدّع ليس إلاّ. والقليل من الاعتراف به لا يشفع له، فهو في حد ذاته يعقّد المشكلة أكثر، ويعتم الموضوع بأكثر من طريقة.

وهذا الاجتهاد يبرز من ناحية فاعلية القرآن كثقافة ذات طبقات، وبؤر معانٍ مشعة، ويؤكدها من ناحية ثانية!

إن أهم ما يمكن طرحه هنا، هو احتمال أوزان ورؤى وتصورات شعرية كثيرة لا تحصى سبقت ظهور الإسلام، أو كانت سائدة، ومتعارف عليها لدى الكثير من القبائل العربية، ولكن عنفاً معتقدياً تمت ممارسته، كان سبباً في اضمحلالها، أو في إبقاء النزر اليسر منها، وهي الأوزان الشعرية التي لا زلنا نعرفها حتى الآن.

وهذا يعني أن الكثير من الأشعار التي نقرأها في صدر الإسلام ولاحقاً وخاصة في القرون الهجرية الأولى، كانت الثقافة العربية ـ الإسلامية تؤسس لمفارقها ولمعالمها الكبرى، وتؤصّل جذورها المعرفية: الفقهية والاجتماعية والتاريخية في الواقع. إن قراءة الآيات القرآنية القصار التي وردت في السور المكية، كما ذكرنا، تشفع لنا هنا، وهي موجزة، بليغة، ذات ومضات برقية، مؤثرة، تدفعنا إلى الاستعانة بالمخيلة التاريخية، وهي تخاطب أولئك الذين تهيأوا للتأثر بذلك التركيب البليغ.

خذوا أي سورة من السور المذكورة وتمعنوا في الحراك المعنوي والمرام النفسي في تسلسل آياتها، كما في سورة (التكوير): ﴿إذا الشمس كوّرت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سُيّرت، وإذا العِشار عُطّلت، وإذا الوحوش حشرت، وإذا البحار سُجّرت، وإذا النفوس زوّجت، وإذا الموءودة سُئلت، بأي ذنب قتلت... الخ﴾.

وفي سورة (الإنشقاق): ﴿إذا السماء انشقت، وأذنت لربها وحقّت، وإذا الأرض مُدَّت، وألقت

ما فيها وتخلّت، وأذنت لربها وحُقّت، يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه.. الخ﴾.

وأخيراً في سورة (الشمس): ﴿والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها، والنهار إذا جلاّها، والليل إذا يغشاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح مَنْ زكاها، وقد خاب من دساها... الخ﴾..

هذه السور الثلاث التي اخترنا منها الآيات المذكورة، يظهر التركيز على فاعلية الخالق، وعظمة يوم الحساب جلياً جداً.

إنها آيات تسمى بلغة اليوم الهاتفية (شيفرات): سريعة، بليغة، مكتوبة بأسلوب البرقيات، ولكنها تستفز النفوس، وتوجه الأنظار نحو الآتي، وهي في مجموعها تربط كل حركة صادرة، وكل تغير، وكل تبدل بالذي لا يتبدل هو: الله.

وهي في طريقها تحمل إعجازيتها لا في عدم القدرة على فهم أبعادها، فلو كان الوضع كذلك، لفقد الخطاب القرآني، فاعلية تأثيره، (وبعكس ما يتحدث الفقهاء في هذا المجال بجعلهم الإعجاز فوق طاقة الوعي البشري)، وإنما في البعد التوحيدي لمرسلاتها المعنوية، في مركزية المرسِل لها، وفي إحالة الحضور إلى الغياب، أي ربط الإنسان بخالقه تماماً. وقراءة هذه الآيات لا تخلو من شعرية شفافة، سواء في التسلسل النغمي على صعيد العبارة ذاتها، وهي في تبلورها الفني (تصورياً)، أو في التتابع الإنشائي البلاغي الموحد، من خلال وحدات السورة المتضافرة في مشهد إلهي، فثمة تذوق فني، لا يخلو من حضور الموسيقى الداخلي، الذي يفتح آفاق النفس المغلقة على رحاب الكون اللامتناهي، ومثل هذا الإنبناء الغني المعماري الكوني، لا يمكننا تجاهل الوزن في تركيبه، حتى إذا انعدم الوزن المقابل له.

فهل كان هناك أوزان مقاربة لذلك، ثم غيّبت، بعد إحداث الأثر، ليكون هذا فريد ذاته، سره في داخله كامن؟

ليس هناك إمكانية للإجابة بـ (نعم)، ولكن لا نبالغ إذا قلنا إن القرآن لم يتأصل في النفوس إلاّ على مراحل، وتأصيل هذا الأثر القرآني، لا بد أنه يستحضر سلطة الشعر السائدة، واستعيرت رموزها بشكل مختلف، ليتمكن الأثر المذكور من النفوس. فالرسول نفسه لم يُعترف به إلاّ بعد اجتيازه لمراحل عديدة اتهم فيها بالسحر والجنون وقول الشعر، وهذا يعني أن ما تميز به لم يكن غريباً على وسطه، ومعجزاً كلياً، بقدر ما كان صدامياً بمضمونه قبل كل شيء. والآن، لو أننا انتقلنا من إطار الآيات المذكورة، والتي تشملها السور المكية، وهي تقرأ مقربة على أكثر من صعيد، من بحريْ (المتقارب والمتدارك) والأخير خاصة (فعلن فعلن فعلن فعلن)، إلى الآيات التي تشملها السور المدينة، حيث الوضع التاريخي والاجتماعي والسياسي والنفسي يختلف، فإننا

نتلمس معايشة مختلفة، فالوحي النبوي، هو أكثر تماساً مع الرسول، تجاوباً مع حالته النفسية الأكثر استقراراً، وقدراً على تلقي الأثر الإلهي (المرسَل القرآني).

فالآيات تأخذ حيّزاً أطول وأعرض وأعمق وأكثر التصاقاً بحرفية الواقع ومستجداته غالباً، وهي تنساب في فسحة مكانية يشع فيها المعنى الاجتماعي، وتتم هندسة العلاقات الاجتماعية، في إثر الحديث عن ماضٍ ولّى له عبره، يشكل خلفية عظتية لتقوية اللحمة الوجدانية بين عامة المسلمين، وتنبيه الآخرين، بضرورة الانصياع إلى الأوامر الموجهة إليهم. إنها أشبه هنا بـ (رسائل بريدية طويلة)، إن جاز التعبير، فإمكانية التحاور والإفصاح عن كل ما يهم لبناء مجتمع جديد، لم تعد تثير الخوف، فقد صار المسلمون في وضعية تهيئهم للتحول إلى واقع جديد، وهم يفكرون بكامل عقلهم، حيث نجد آيات كثيرة أحياناً، تقابل أكثر من سورتين من السور القصار المكية، والبحر هنا يختلف والوزن كذلك (بالمعنى القرآني) يتخذ هيئة أخرى، وتبقى الكلمة الأخيرة في نهاية كل آية بمثابة الرابطة اللحمية المؤثرة مع التي قبلها وبعدها.

في ضوء ما تقدم: كيف يمكننا تصور شخصية الشاعر الحقيقية، وهي (مسلحة) بالرؤيا النافذة؟ سأنطلق أولاً من قول «طه حسين» السابق الذكر، وهو أن القرآن يمثل المرجع الأدق عن العصر الجاهلي، ولكنني أنحو هنا منحى آخر، وهو أن القرآن حين يتحدث عن الشعراء، فلكي يثبت المكانة التي كانت لهم، والدور الكبير الذي كان يُعطى لهم بالمقابل.

فلقد رأينا سابقاً حالة الجذب التي كان الشاعر الجاهلي ـ بصورة خاصة ـ يعيشها، عندما كان يواجه عالمه، وهو يمثل جماعته، كان ثمة إحساس بالمسؤولية القصوى، وشعور بخطورة الموقف حين يتوانى عن القيام بالدور العظيم الموكل إليه، ورأينا كذلك ماذا قيل وكتب عن (شيطانه) الذي يقابل ـ لو دققنا في مضمونه ـ ملكة الإلهام (الوحي) المتفتحة فيه. وأحسب أنني أتقدم خطوة أبعد من ذلك، وإن كانت متمّمة للأولى، وهي أن شخصية الشاعر وهي تستشعر إنما كانت تقوم بسلوك طقسي بكل معنى الكلمة، إذ كيف يكون الشاعر ممثل جماعته، ويُسمَع صوته، وهو يعدد مواضيعه؟ إذ لقد كانت موضوعاته التي يتصدى لها، مركبة، وهي في مجموعها متشابهة لدى شعراء الجاهلية جميعهم مع اختلاف الرؤيا. تبدأ قصيدته بالوقوف على الطلل، وتستمر لتصبح نسيباً، فتعرضاً لمواضيع مختلفة تهم الشاعر وجماعته.

ولو لم يكن الوضع كذلك، لما صار شعره محفوظاً في الذاكرة الجمعية، وتناقلته الألسن هنا وهناك، فثمة حلقة مفقودة إذاً في الموقف من الشعر، وتخص وظيفته التي تجاوز إطاره الدلالي، وحدوده المعنوية، وحتى أهدافه العملية بالمقابل. لِأُسمِّ الأشياء بأسمائها: لقد كان الشاعر المعتبر (جاهلياً) كاهناً متفرداً دون التزام بقواعد تقيد حركته، وتنبؤياً دون أن يكون داعية مذهب، وممثل جماعة دون أن ينخرط في عقد ولاء وانتماء يؤطّر عالمه المعرفي، وصاحب رؤيا دون أن يثبت على حال، ليستمر إبداعه. فالآخرون موجودون بكثافة في شعره، ولكنهم حاضرون فيه كقوة

رمزية يُراهن عليها، فهم المخاطَبون، رغم الحديث عنهم، أو رغم ذكرهم، أنهم موجودون به، فهو هنا بمثابة الحامل لرسالة، وهم المعنيّون بها!

لهذا كانت اللحظة الكلية، كما تُسمى: (بدايةً طقسيةً) لحظة معايشة للزمان والمكان، وغوصاً في عمق المكان لاستقراء الأثر، واستحضار الماضي الذي كان، واستجواب اسطقسات (عناصر) الطبيعة، كان رحالة أعماق، ومحيّي الجماد بقوة رؤياه الروحية المخصبة، وهو إذ كان يستشعر، فليفصح عن وحيه المستوحى مكانياً ومما حوله. من هنا تجسدت سلطة المعنى عنده. إن حريته في الحركة، والارتحال من مكان لآخر، ومن موضوع لآخر، ومناشدة الأطلال (بقايا دالة على سكنى بشر معينين)، وتقصٌ في الـ (كان) لا على طريقة الأركيولوجي (الأثري)، وإنما ليحيل الموضوع إلى عالم محسوس ناطق باسمه وبمكنونه الذاتي! ثم يكون إطلاق قصيدته في تعددية أبعادها وفضاءاتها المعنوية، ومستوياتها التصويرية، يفصح عن نزوع نبوئي/ تنبؤي، لمعانقة المجهول والبحث عن الوحدة في معنى الكائن والوجود، ومناشدة اللحمة الجماعية، والحياة المخصبة وذم التشظي في الزمان والمكان[٤٥].

في قراءته النقدية لكتاب «زياد منى» (جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير)[٤٦]، يواجهنا «عماد العبد الله» بالكثير من الأسئلة الحرجة، تلك التي تخترق الموقف السائد والرائج عموماً مما يسمى بـ (الشعر الجاهلي)، وهو يستعرض مفهوم المكان الجغرافي، وأبعاده التاريخية والثقافية لكتاب «زياد منى» حيث يمارس قراءة مرافقة على هامش المقروء الأول، لتغدو قراءته متناً، وهي تمنح الشعر الجاهلي حضوراً مغايراً، ومعنى جديداً، في ظل مقروئه الجديد، ثم تتداخل القراءتان، لتبرز قراءة «عماد» هي اللافتة للنظر على أكثر من صعيد، وإن كانت قراءة «زياد منى» لموضوعه هي الباعث، ولكنها كانت نقطة البداية، فما استقرأه «عماد» يتمتع باستقلالية المعنى، ويكتسب قيمة دلالية ومكانة تاريخية لا يمكن تجاهل (وثبته) النقدية هذه. فهو يقول مثلاً (وفي استعراضنا للمعلقات والموضوعات العديدة التي يطرقها الشعراء الجاهليون، وحيث إنه، عند بعضهم، لا وجود لحبيبة معينة رحلت في فترة محددة، يبقى لدينا أن نتصور أن الطلل كناية عن آثار مدينة ورث هؤلاء الشعراء «تقليد» ندبها والبكاء عليها، رغم المشهد الصحراوي المعمم في الزمان الماضي والحاضر بسبب التصحر والأزمات المناخية. وكان لعملية الوقوف على الأطلال أن تتحول على المستويين الفني والشكلي إلى أساس درامي، يعمّر عليه الشعراء موضوعات مختلفة)[٤٧]. ثم يؤكد ذلك أخيراً (الوقوف على الأطلال.. وقف واستوقف بكى واستبكى.. رسوم دارسة.. خرائب.. لربما هي مراثٍ لانطواء حضارة واختفاء مدنية، وإشارة استغاثة من تاريخ سحيق غرق في النسيان لم يتوصل إلى فك رموزها أو إعمال الفكر فيها المدرّس الثانوي الذي يعلم مادة الأدب العربي، فيلطم وجهه ويشهق أمام التلامذة في عملية تمثيل لحرقة ولوعة الشاعر الذي رحلت حبيبته)[٤٨]. هذا الأمر لا يتوقف على المدرس الثانوي، فالناقد الذي اعتبر

ويعتبر نفسه متخصصاً في (الشعر الجاهلي)، لا يختلف عنه، سوى في المزيد من تشويه معالم القصيدة الجاهلية، إذ يتحدث عنها مطمئن البال بكل ثقة، متجاهلاً مفهومي الزمان والمكان والعائق المعتقدي الكبير الذي أثّر فيه، وفي سواه، ليقرر مصيرها بالشكل المأسوي ذلك، وحتى الفقيه الذي يجد في ما سبق الإسلام هنا مرذولاً! لا يُنتبه إلى مفهوم التكرار في القصيدة الجاهلية، حيث الطلل يتقدم القصيدة، ويصعّد بالمكان الموصوف إلى مستوى حسي شفاف ومذهل، تلك هي تقنية طقوسية استوجبت مثل هذا الإجراء، كان لا بد أن يثبت الزمان، رغم تغيّر المكان، ليقول الشاعر حكمته، ويتحدث عن فجيعته، وقد حلَّ زمان آخر، وبرز مكان مختلف، وليقرر كاهنيته في هذه الحالة، ليحتفظ باللحظة الطقوسية المراهن عليها، وهو يواجه عنف الزمان، وبؤس المكان، بعنف مضاد يحيل الخراب إلى عمار، ويحرر (البائد) من خرابه الذي يؤطره، باستحضار العائد، وليمنح الكلمة قوة خلق، هكذا يتجاوز التقليد ظاهريته.

فـ (التقليد راعي حياة الكلام وجوهره، كلما أعدنا الكلام ورددناه نما وازدهر. التقليد الذي يقتل الكلام هو الذي يبعثه ويحييه، في البدء كان التكرار، وكلما ارتقينا الماضي، لاحظنا اجتراراً متواصلاً للكلام)[٤٩].

التقليد هنا قلادة. إنه ذاكرة مفتوحة، تستشرف الآتي في هذه الحالة. والذاكرة إذ تعيد ما كان وتراهن على اللغة، وتعتمدها، فتلك هي وظيفة طقوسية تماماً. التكرار هنا منزوع الاجترار المعلوم، أنه يمنح الذاكرة حضوراً ديمومياً، فبوسعها وهي تكرر اللازمة جعل تلك (الطللية) أن تبقى المكان العامر في هيئته المعهودة والمنشودة. الذاكرة سلطة إنشاء ضد الموت، وخاصة حين يكون موجهاً لإلغاء حضور جماعة، والشاعر هنا يبرز إلهاً حامياً للمكان، ناطقاً باسم الموجود الذي كان، وهو يتفجر حياة، وباللغة التي لا يغلبها الموت. ألم يؤسس الله نفسه لسلطته باللغة وعن طريق الترميز؟ أوَلم تقاوم لغة الشاعر هنا بسلطة مضادة، قهر اللغة بعد وصفها بالوهمية لإنشاء سلطة لغة الله باعتبارها الفعلية؟ وهذه اللغة لم تستقر إلاّ ببلبلة مفهوم الأولى، وهي تعيد الطلل إلى ما كان عليه، وتمنح الموت حضوره الأول لإثبات خلود الله! «أطروحة» عماد العبدالله المختصرة ولكن الومضية المشعة، يعرج عليها «زياد منى» لاحقاً، حيث يؤكد قيمتها الكشفية. حيث يرى في ضوء ذلك، وهو يوضح الفكرة/ الأطروحة تلك بأن الفكرة (القائلة بأن شعراء الجاهلية العرب الباكين على الأطلال والماضي وعلى الحبيبة! هم استمرار لتقليد أنبياء التوراة الذين لم يشر القرآن إلى أي منهم، هي الأقرب للصحة). ثم يردف قائلاً لاحقاً موضحاً موقفه مما تقدم (باعتقادنا أن موضوعة الأخ عماد العبد الله هائلة الأبعاد، لكن عبقريتها ستتكامل في تقديم شواهد لغوية وتاريخية وفكرية.. الخ على صحتها)[٥٠].

إن قراءة مفهوم (المعلقات) توضح لنا معالم الفكرة تلك كثيراً، فالمعلقات مشتقة من العِلْق، وهو ما يُضَنُّ به من الأشياء والحلي والثياب، فهنا تكمن دلالة كبرى ذات مغزى طقوسي، تخص

جسد الكائن، وتمس حضوره في المكان، وقد برز بمظهر يخرجه من صفته الطبيعية إلى حقيقته الثقافية المنشودة، لقهر الطبيعي، وللانفصال عنها، عدا عن ذلك، فإن معنى المعلقات عبارة عن عقود من أحجار كريمة تُعلَّق، فثمة تداخل، هنا، بين الكلمة والحجر الكريم، فاللغة التي تعرّف بناطقها، تقابل الحجر الكريم الذي يُنشد في قيمة اعتباره بعطاها، وقد زيّن حامله، حيث يُعرّف به سلوكياً، وفي ضوء ذلك، تتبادل كلمة الكريم في الحجر ومنه، والكرم في اللغة ومنها المواقع، ليتم الاستئثار بالمكان (في الحجر) والزمان (في اللغة)!

أضف إلى ذلك فإن كلمة المعلقات تشير إلى المكانة العليا التي احتلتها المجموعة في الشعر الجاهلي في نظر علماء العراق(٥١). والذي يجدر ذكره هنا، هو ما الذي كان يدفع بكتابة المعلقات المختارة بالذهب وتعليقها على جدران الكعبة؟

ما الذي يجعل من المعلقة (الكتابة/المدونة) أن تتحول من حيز اللغة المحفوظة إلى حيّز الفضاء المكاني المقدس مكرمة بالذهب؟ ماذا وراء الكرم اللغوي الذي تؤرشف له الذاكرة الشعرية، وهو يتأصل في حقل كرم آخر مرئي محفوظ مقدس، وبالذهب؟ أليس وراء هذا الإجراء المذكور فعل طقوسي موحّد من ناحية، وأن الشعر المنتقى المكتوب بالذهب، يؤكد بعده الطقوسي المقدس هنا من ناحية ثانية، وأن وراء التفكك الاجتماعي تصوراً عن الوحدة المنشودة من ناحية ثالثة، وليس الشعر معطى له كل هذا الاهتمام والقيمة إلا لأن له (عرشاً) معترفاً به، كما لا تخفى العلاقة بين الشعر والعرش من ناحية رابعة!

إن الشاعر العربي الرافض للإقامة في المكان، وهو الذي يبحث عن كل جديد، مستغيثاً بوحيه الذاتي في كل مكان خالٍ، حيث يتعايش وصخب المكان من الداخل، وهو قفر، ولكنه كان يعيش ما كانه، كان يتجاور ظاهر المرئي والمسكون بالوجوم وشبحية العناصر المعرّضة للتشوه، إذ ينقّب في صمته البليغ، بعد أن كان مسكوناً، ويتجاوب مع كل حركة، في الطبيعة، تصدرها الكائنات، فهذه حواسه الداخلية المتفردة، ومرتكزاته البصيرية، ليغذي بذلك وحيه الذاتي، ويتعالى على محدودية شخصيته في ماديتها، ويعيش كونية الحالة الشعرية لحظة الإبداع، وقول الشعر، ليحيل المادي إلى معنى متأصل في الذاكرة، وليضفي على المكان ديمومة حركة ناطقة. فإلهامه متجذر فيها. ولنحاول التوقف عند معلقة «امرىء القيس» اللامية المشهورة، ولنقارب قدر المستطاع شمولية موضوعاتها المتكاملة، رغم أن هناك من يعتبرها موضوعة، منحولة، وخاصة في أبياتها الأولى، ولكننا نستهدف هنا التعرف على فنية القصيدة، وعلى الموضوعات المتسلسلة فيها، وهي ممكنة قراءتها في الكثير من القصائد الموسومة بالطللية:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقط اللوى، بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها   لما نسجتها من جنوب وشمأل

تـرى بَـعَـرَ الآرام فـي عـرصـاتـهـا   وقـيـعـانـهـا، كـأنـه حـب فـلـفـل

* * *

وقـفـت بـهـا حـتـى إذا مـا تـرددت   عـمـايـة مـحـزون بـشـوق مُـوَكّـل
وإن شـفـائـي عـبـرة مـهـراقـة   فـهـل عـنـد رسـم دارس مـن مـعـوَّل

* * *

ألا رُبَّ يوم لـي مـن الـبـيـض صـالـح،   ولا سـيـمـا يـوم بـدارة جـلـجـل

* * *

ويـوم دخـلـت الخدر، خـدر عـنـيـزة   فـقـالـت: لـك الـويـلات إن مـرجـلـي

* * *

دعي الـبـكـر لا تَـرْثـي لـه مـن رداهـنـا   وهـاتـي إذيـقـينا جـنـاة الـقـرنـفـل

* * *

ولـيـل كـمـوج الـبـحـر أرخـى سـدولـه   عـلـيَّ بـأنـواع الـهـمـوم لـيـبـتـلـي
كـأن الـثـريـا عـلـقـت فـي مـصـابـهـا   بـأمـراس كـتّـان إلـى صـم جـنـدل

* * *

وواد كـجـوف الـعـيـر قـفـر قَـطَـعْـتـه   بـه الـذئـب يـعـوي كـالخـلـيـع المعـيَّـل

* * *

وقـد أغـتـدي والـطـيـر فـي وكـنـاتـهـا   بمـنـجـرد قـيـد الأوابـد هـيـكـل
مـكـرٍّ مـفـرٍّ مـقـبـلٍ مـدبـرٍ مـعـاً   كـجـلـمـود صـخـر حـطُّـه الـسـيـل مـن عـل

* * *

أصـاحِ تـرى بـرقـاً أريـك ومـيـضـه   كـلـمـع الـيـديـن فـي حُـبَـيّ مـكـلّـل
يـضـيء سـنـاه، أو مـصـابـيـح راهـب   أهـان الـسـلـيـط بـالـذُّبـال المفـتّـلِ... الـخ[٥٢]

بالنسبة للمتمعن في حركية الأبيات والهندسة المعمارية والفنية لهذه القصيدة، يراها بداية، وهي مكونة من اثنين وثمانين بيتاً، وهي تشكل كلاً واحداً، وإلاّ لما سميت قصيدة، وتتضمن أغراضاً شعرية مختلفة (هي مكوناتها الطقوسية تماماً)، هي كل ما يعن على بال الشاعر، وينبثق في كينونته الشعرية، أو ما يعتمل في نفسه من مشاعر مرافقة وأحاسيس مؤازرة، وكذلك فإنها تقدم لنا مشهداً متعدد الطبقات للحياة من حوله، هي بانوراما شعرية، تفوق المعاش اليومي الروتيني.

والذي يتأملها وهي في تنوع موضوعاتها المختلفة، تلك التي تشغل ذهن الشاعر، وفي لوحة واحدة، هي لوح ذاكرته المشعة، لا بد أن تواجهه هذه الموضوعات المتسلسلة، والمكررة في قصائد

مشابهة لها، بمعتقد مُصانٍ ويعاد إنتاجه برغبة جماعية. السؤال هنا: لماذا هذا التركيب بين هاتيك الأغراض الشعرية المذكورة؟

١ ـ فهناك وصف المكان ومعايشة ماضيه.

٢ ـ وهناك الآثار الحية الدالة على حيوية ذلك الماضي.

٣ ـ وهناك الشعور المعين المتبصر الذي يتملك الشاعر ويتقدمه وهو في وصفه المذكور للمكان!

٤ ـ ومن ثم استعادة لحظات من الماضي تلك التي لا تنسى، فثمة قبض على الديناميكي في الحياة، وإمساك بالجوهري ضمناً!

٥ ـ والحديث عن تلك الملذات التي نالها ممن كان يحب، بجرأته المعهودة، فثمة توحد صوفي من نوع خاص، حيث يتحول الشاعر إلى رحالة في المكان وقد استعيد ألقه المرغوب فيه، وقد توحد مع ملهمه، ذاك الذي ينشده في المكان المتخيل الضاج بالحياة. وهو إذ يمارس مثل هذه الرياضة الروحية (التسلقية) معكوسة في دائرة الزمن المستعاد، فليكون شاهداً على حياة عامرة لا تزول. وهو في وضعه ذاك يبتكر قانونه الخاص، قانون جماعته وهي تتضمنه، لإبقائها عصية على الموت بالشعر!

٦ ـ ويأتي الحديث عن الليل، ومبعثه للحزن في نفس المشاعر، ولكن الليل وسيلة إنشاء وإبداع للكائن الجديد المتجدد قوة في وضح النهار لاحقاً، إذ الليل لا يغيب الكائنات من أمام ناظريه، بقدر ما يجعلها بؤر إشعاع في مدار كينونته الشعرية الرؤيوية!

٧ ـ وينتقل الحديث إلى المكان القفر، حيث يكون الذئب، فيكون القفر ساحة تأمل تنضوي على حركة عنده، ويتجلى الذئب (وهو شاعر القفر الحيواني) رمزاً من رموز شخصيته، ولكنه منزوع الذئبية، حين يستشعر، فهو متوحد مع ذاته دون نسيان جماعته!

٨ ـ ويأتي وصف الفرس من خلال سبر المكان، فإذا كان الشاعر يتوحد مع الذئب، ليفصح قدرته على امتلاك المكان، والتعبير عن كينونته كرمز جمعي وهو فرد، فإن الفرس قرين شعره، وهو يستطلع المكان واسعاً مفصحاً عن كبريائه!

٩ ـ ومناشدة الصاحب، لتأمل الطبيعة، وحركة الطقس، حيث يبدأ بالطلل ليتوَّج بالأمل في أنسنة المكان بشعره.. وقد اختصرنا الأبيات المذكورة في هذه النقاط، والاقتصار على هذا المخطط، بداية، وكما تقدمنا له صفة مدرسية محضة، ولكننا نروم ما هو أبعد من كل ذلك، ما نرتئيه هو: لماذا هذا الانتقال من حالة لأخرى، من مشهد لآخر؟

الوضع ليس كما يصفه ناقد معاصر تطرق إلى «امرىء القيس» في هذه القصيدة، فيستخلص ما يلي (كان «امرؤ القيس» يبكي على مسمع ومرأى الناس، ويدعوهم إلى البكاء، ولكنه كان يكره أن يظل مكشوفاً للشمس كأنه واقف على قارعة الطريق، فتدثر بجناحي الليل، وركب جواد

الشعر المطهّم الشموس، وراح يخوض به لجج سيله العالية، كان سبعاً من سباع الشعر فكره أن يغدو أنابيس عنصل تتقاذفها أيدي الدارسين، فعز وبذَّ)[٥٣].

فمثل هذا الوصف الأقرب إلى الإنشائية منها إلى حقيقة المتضمن الشعري، لا يضيف جديداً على ما قيل، بل يظل في سرديته التوصيفية الحسية مدرسياً من حيث الصياغة والتحليل المقارب، ويجرد الشعر نفسه من كونه بناء متعدد الطبقات وشفافاً، يصعب تحديد عناصره بالبساطة المذكورة، وهو لا يجلو للعيان إلاّ بمقاربة تاريخية لحقيقته الباعثة على كونه شعراً!

تظهر هذه القصيدة (النموذج) أشبه بكتاب ذي مضامين مختلفة، ولكنها متكاملة، وهي تذكرنا بتلك السور القرآنية التي تتميز بطول آياتها من ناحية، وتعدد موضوعاتها، ووحدة هذه الموضوعات في النهاية، وكلية عناصرها المتشابكة من ناحية أخرى. فالقافية (وهي الحامل المميز لعقود القصيدة (أحجارها الكريمة) والحامل لها) تحرس القصيدة: الطقس من كل نشاز خارجي، وإنها أشبه بمطالع/ فواتح السور القرآنية، وهي تضم إليها موضوعات مختلفة، حيث تتسلسل عناصرها في المجال البنائي المنظم بإحكام هنا. واللغة المستعملة بدقة هي جعل المقدس من لدن الشاعر، ليعيد للأشياء نظامها، وهي في كامل عنفوانها أو حيويتها. إنها لغته الخاصة، نتاج ملكته الإبداعية المتفردة المرهوبة الجانب (واللغة بذا تكون في تاريخ الإنسان، وهي باب الإنسان لفهم تاريخه، وبالتالي فهم ذاته وفهم الآخرين)[٥٤].

إن البدء بالمكان، هو بمثابة لحظة انفتاح على العالم، وقد استعيدت له حركته المنشودة، مباشرة معه، بقصد امتلاكه معرفياً، فالطبيعة التي يتواصل ويتفاعل معها الشاعر (وإن كانت كلمة «يتواصل» ذات مدى إعلامي ظاهري) هي التي تختزن الماضي في ذاكرتها المادية، فتستنطق، وبذلك تتجاوز مفهومها المادي، لتغدو ثمئذٍ مرآة متعددة الأوجه والطبقات تستجيب لمكنون الشاعر النفسي. فهل كانت اللحظة الطللية في الشعر الجاهلي هي أشبه بفواتح السور القرآنية لاحقاً، أو أشبه بتلك الحروف التي تتقدم بعض هاتيك السور القرآنية،ولا زالت عصية على فهم المفسّر القرآني، وهي التي (أي الفواتح) تتقدم بالعوذلة والبسملة؟ مما لا شك فيه أن المكان يحتفظ بقيمة هائلة ذات صفة طقوسية في خافية الشاعر الجاهلي، وهو في تجليه بالشكل المذكور، يعتبر المدخل الرئيس لمعانقة متضمناته، ولا يفقد بمرور الزمن ألفته الحضرية، بقدر ما تتجدد في اللغة. فعبر المكان، ومن خلاله تصبح الديمومة الزمنية دائرية، أو يعود الزمان ملحقاً بالمكان، وكأن الشاعر في رؤياه للمكان يخلد الزمن المشبع بما هو إنساني في مواجهة خراب المكان، فثمة اندفاع تبصري رؤيوي وإرادي يبقي الشاعر مكانياً، يعيد اللحظة المعاشة إلى الوراء. فالماضي هو فردوسه المفقود هنا، وجماعته التي ينتمي إليها، تتواجد كسلطة رمزية في ما يقوله شعراً. وهذه اللحظة الطللية في مسارها وانبنائها الطقوسيين، كما نعتقد تدشن الشعر القديم (الجاهلي) كله تقريباً في قصائده الطوال خاصة. لاحظ ما يقول «طرفة بن العبد»:

لخولـة أطـلالـة، بـبـرقـة ثـهـمـد تـلـوح، كـبـاقـي الـوشـم، فـي ظـاهـر الـيـد

أو ما يقوله «زهير بن أبي سلمى»:

أمــن أمّ أوفــى دمــنــة، لم تــكــلَّــم بــحــومــانــة الــدرَّاج، فــالمــتــثــلــم؟

أو ما يقوله «لبيد بن ربيعة»:

عـفـت الـديـار: مـحـلُّـهـا، فـمـقـامـهـا بِمـنـىً، تـأبـد غـولـهـا، فـرجـامـهـا

أو ما يقوله «عنترة»:

هـل غـادر الـشـعـراء مـن مـتـردم؟ أم هـل عـرفـت الـدار بـعـد تـوهـم؟

أو ما يقوله «عبيد بن الأبرص»:

أقــفــر مــن أهــلــه، مــلــحــوب فــالــقُــطَــبــيّــات، فــالــذنــوب... الــخ[٥٥]

إنه إذ يبدأ بالمكان، ويتجاوب مع حسيته، ويتداخل مع مكوناته المادية، فليس من أجل عملية توصيفية (القيام بجردة لموجوداته التي كانت ثم بقيت آثارها)، إنما لكي يتخذ المكان منبراً ووسيلة لإحياء المكان، بإضفاء طابع روحاني عليه، فهو شاعر المكان بامتياز، وهو يمثل المكان، ومدافع جسور إذ يتمثله شعراً، حين يجرده من نوازع التغير فيه، ليحتفظ بالأرقى فيه، حيث يستحضر التاريخ الغابر، ولديه حنين جارف إلى الأصول، ليظل حياً متماسكاً، عصياً على التلاشي، فهو داعية مكان، إذ يكون موطن جماعته، بقصد إعماره، ومنه وفيه ينبثق إلهامه ويتجدد، ويأتيه وحيه الخاص به، فينجذب إليه، وبدءاً منه يبدأ باستعراض كل ما يتداعى إليه عبره، حيث يكون الآخرون في انتظار خطاب وحيه الذاتي، بل إنهم في انتظار صوتهم الذي (يخفق) بين جانحيه، حيث يكون مسكوناً بندائه، وبطاقته المخصبة في قول الشعر، ولهذا كان يحتفى به وأي احتفاء؟

فقد (كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمعت النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان، لأنه حماية لأعراضهم، وذب عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم، وكانوا لا يهنئون إلاّ بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج)[٥٦]، كما يذهب في ذلك «ابن رشيق».

ولكن «ابن رشيق» لم يوضح لنا بدقة سبب ذاك الاحتفاء والاهتمام والتقدير بكل ذلك.

فالغلام يراهن عليه. إنه يحمل راية أبيه في المجتمع الذكوري، والشاعر يراهن عليه، فهو لسان حال قومه المنافح عنهم، والفرس يراهن عليها، لأنها مطية لازمة في الحرب، وصهوة تمثل الكبرياء، وتكسب راكبها قيمة رجولة وبطولة. ومن بين الثلاثة يُراهَن على الشاعر أكثر، فهو يجسد ذات الجماعة في كينونته، ويحيل تاريخهم الحسي إلى لغة تخلدّهم! لذلك فإن تهنئة القبيلة بشاعرها المفلّق هي تهنئة لها لأنها تستطيع الاستمرار من خلاله، فهو يمنحها بقاء بشعره. (فالشاعر الجاهلي في كل قوله لا يعبر عن نفسه بقدر ما يعبر عن الجماعة التي ينتمي إليها، أو

(إن فضلنا) لم يكن يعبر عن نفسه إلاّ من خلال النظرة إلى «النفس» التي يجدها جاهزة قبل أن ينطق والتي عليه أن ينقلها، لا نقول شاء ذلك أم كره (لا مدخل للإرادة في هذا المجال)، وإنما نقول تلقائياً وبصفة شبه عفوية. لم يكن إذن ينطق إلاّ لكي يفلت منه قوله فيصير أداة يتسرب منها حديث الجماعة. من هذه الزاوية نفسّر ظاهرة الشيطان الذي يوحي إلى الشاعر قصائده. من هو هذا الشيطان؟ إذا صح ما أوردناه فلا مفر من افتراض أن شيطان الشعراء ما هو إلاّ الجماعة التي يكون منها مصدر وإليها مورد الكلام)[٥٧].

هل هذا يعني أن الظاهرة الشيطانية ـ إن جاز التعبير ـ ظاهرة مألوفة؟ بوصفها وسيلة إثبات للذات في إطارها الدنيوي. وأن الشيطان هو (الملاك الأرضي) الملهم للإنسان، ومصدر إبداعه، وهو نزيل المكان الأرضي، أولم يهبط مع «آدم» إلى الأرض!؟ فهل كان في ضوء ذلك يُستغاث به، لإستعادة مكانة مفقودة سابقاً، وعن طريقه، ولجعل المكان الخرب والقفر، مغايراً لما هو عليه؟ كنوع من أنواع التعويض، لجعله الفردوس الذي خسره أو طرد منه، وبوساطة الشيطان نفسه؟

ليس هناك أدلة دامغة تساعدنا في وضع إجابة على سؤال كهذا، ولكننا نستطيع تخيل الشيطان (وهو الإله العاصي، ورمز الشر المحض، والقادر على أن يتخلل أي شيء، إذا كان مهيئاً له) وهو لصيق الإنسان، بل عنصر فاعل ورئيس من عناصره، فهو ذو عنصر ناري، والنارية صفة إنسانية، لذلك كان بوسع الإنسان اتخاذه مصدر إلهام له في هذه الحالة. ولعل الشعر هو الطاقة الروحية الأكثر امتلاء بقوته النارية المشعة، وهو يتوثب في داخل النفس.

وكان لهذا الشعر حضوره الذي لا غنى عنه في مختلف الأوقات، فطقوسيته تظهر مخترقة لكل عائق معتقدي، لضرورته. لنتخيل «عبد المطلب» نفسه، وهو يواجه خطر جيش «أبرهة» على مكة، فزعاً، وهو يستشعر، وقد أخذ بحلقة باب الكعبة:

يـــا رب إن المرء يمـــنـــع رحـــلـــه فـــامـــنـــع حـــلالـــك
لا يـغـلـبن صـلـيـبـهـم ومـحـالـهـم عـدوا مـحـالـك
إن كـنـت تـاركـهـم وقـبـلـتـنا فـأمـر مـا بـدا لـك
ولـئـن فـعـلـت فـإنـه أمـرٌ يـتـم بـه فـعـالـك[٥٨]

والأكثر بلاغة من ذلك قول «حسان بن ثابت» شاعر الرسول بامتياز، وهو يستشعر، بعد تدمير الأصنام في مكة:

شـهـدتُ بـإذن الـلـه أن مـحـمـداً رسـول الـذي فـوق الـسـمـوات مـن عـل

فقال رسول الله: وأنا أشهد، فقال حسان بن ثابت:

وأن أبا يـحـيى ويـحـيى كـلـيهـما لـه عـمـل فـي ديـنـه مـتـقـبـل

فقال رسول الله: وأنا أشهد، فقال حسان بن ثابت:

وأن الـذي عـاد الـيـهـود ابـن مـريم رسـول أتـى مـن عـنـد ذي الـعـرش مـرسـل

فقال النبي: وأنا أشهد، فقال حسان بن ثابت:

وأن أخـا الأحـقـاف إذ يـعـذلـونـه يـجـاهـد فـي ذات الإلـه ويـعـدل

فقال رسول الله: وأنا أشهد، فقال حسان بن ثابت:

وأن الـتـي بـالجزع مـن بـطـن نـخـلـة ومـن دانـهـا فـل عـن الحق مـعـزل

فقال النبي: وأنا أشهد. قال سفيان: يعني العزى، وأما مناة فكانت بالمشلل من قديد[٥٩]. هذا التجاوب مع الشعر المذكور، وفي مجموعة من أبياته المتتالية، لا يعني فقط، أن «حساناً» كان من الذين آمنوا، ولهذا كان الرسول يصغي إليه، فرحاً مغتبطاً بما يسمع، وإنما لأن الشعر كان يجد أذناً صاغية، أذناً تعودت سماع الشعر، وذاكرة متهيئة لتسجيله في لوحها (المحفوظ)، وأنه لم يقلّل من قيمته، وإنما بذلت محاولات للتقليل منه، كي تتهيأ الذاكرة لسماع القرآن وأحاديث النبي. وأن الشاعر ظل مرهوب الجانب، ما دامت شخصيته متميزة باستقلاليتها، فرغم كل ما كتب عن القرآن، والحضور الفاعل للآية القرآنية، فإن الذي يستشفُّ من وراء ذلك صخب الشعر وعنفوانه، و(دفاعه) عن سلطته، رغم أشكال الحصار الإعلامي عليه، ومحاولة تجريده من خاصية الرؤيا الاجتماعية في ذات الشاعر. كان الشاعر يبحث باستمرار عن فسحة للتنفس، وينقب في المكان الذي يهبه طاقة إحياء وبعث للمخزون المكاني. والمكان الطلليُّ الصفة إذ يذكر، فهو بقصد قهر الموت، إلغاء الصمت المقلق والمخيف، وبعث الأحياء الذين اختفوا. لهذا كان شعره حين يُسمع، يغذي ذلك الحنين الجماعي إلى العمار وليالي الأنس ونشوة العشق، وألفة الخلان وحكاياتهم!

وهذا الإيمان المكاني، يتمركز حول خاصية جلية، هي عشق الحياة في وحدة مكوناتها ومقوماتها، وفي لحظته المكثفة هذه، يظهر نبياً مكانياً بامتياز، فتتلمس فيه جماعته شبوبيتها، وقوتها، وعافيتها، وسؤددها رغم تحولات وصروف الدهر فيها. ولعل التمعن في قائمة العناصر التي تشكل مادة الشعر في القصيدة القيسية، تبرز الإدراك الحدسي الكوني للشاعر، وشغفه الرؤيوي بكل ما يتبدى أمام ناظريه، وتجسده المخيلة، حيث تعطيه صفة إحيائية، فتدب الحركة في كل اسم يذكر، وبعدئذٍ تتحول القصيدة (المعلقة) هنا إلى عالم مهرجاني، يمتد متماوجاً أمام ناظريه، ويردّد ما تناهى إلى مسامعه في قصيدته الرؤيوية! فلا تعود الحالة الشعرية (وهو يفيض شعراً بقوة وحيه الذاتي الأرضي) حالة لحظية، بقدر ما تشكل استلهاماً للمكان الخرب، ومسعى لإحياء ما كان فيه، في مشهد سلوكي طقسي، فالكلمة تغدو هنا فاعلية إخصابية لصمت المكان ونوعاً من التعويذة لمناشدة التي أومرت به، والتي قامت فيه لفترة ثم ارتحلت إلى مكان آخر، لكي تعيده معمّراً. فعلاقته هنا تكون مع الأرواح، لا مع الأجساد، فهذه تقابل بلاء المكان، خرابه، أما الأرواح فهي تمتلك القدرة على سماع من يناشدها، ويدعوها. من هنا كانت علاقته متميزة!

وكانت اللحظة الطللية بالنسبة للشاعر فكاً لحجاب، ومشاهدة اللامرئي، واتصالاً بالخارق وحرصاً على الجمعي، إذ يُستحضر الماضي بدوره، حيث تتم المحاولة لإلغاء فعل الزمن المغيّر للمكان، ويحتفظ في إثر ذلك بالمتجدد، والمفرح، وهو ينفتح على الآخرين.

وتكون الحبيبة، كما يُقال ويذكر رمزاً أشمل من الرمز نفسه، وكلمة (برقية) تنفتح على تعددية المعاني، تلتقي فيها الحياة، وحيوية المعنى المعطى للحياة، بلقاء الأحبة، واجتماعاً بالبشر الذين كانوا، ويُحنُّ إليهم، لمخاطبتهم، وإبقائهم أمام ناظريه مشحونين بلذة الحياة، ويغدو الليل والفرس والصيد والأصحاب مقومات القصيدة، لإتمام وتتميم المشهد الطقوسي لفعل الشعر المخصب للمكان. هو الشاعر وحده، كان يقدر ما وراء المكان الخرب، وهو يرتحل من مكان لآخر، يتعقب الآثار، ويستعيد المفقود، وكأنه كان يبحث عن وفي وهم (وهم إحياء المفقود). ألهذا حاول القرآن (النيل) منه، في ذكره للغواية خاصة التي يتضمنها شعره؟ ربما لم يدرك حقيقة المعايشة شاعر متفرد، رثا (أطلال) المدينة بطريقته الخاصة، وهو يسخر من نده الطللي:

دع الأطلال تنسفها الجنوب وتبكي عهد جدتها الخطوب

أو كقوله الآخر المشحون بسخرية صارخة:

راح الشقي على رسم يسائله ورحت أسأل عن خمارة البلد[٦٠]

ربما وجد كل منهما خمارته (الخاصة)، تلك التي تمنحه حضوراً في المكان، ولكن الطللي (إن جاز التعبير) في أوج انفتاحه على العالم المحيط، وقد رأى أكثر مما يراه الآخرون، يمارس تعميداً لجماعة كانت، ويدخلها في جو قصيدته الطقوسية، و(المديني) لا يقل انفتاحاً على مدنيته كالأول، ولكن ليعلمنا بسخف من يعيش معهم، وتمزق عالمه الخارجي. أهو طللي معكوس هنا؟ إن الشاعر (الجاهلي) الذي كان يقول (قصيدته: سُورته) كان شاهداً على تاريخ، مدوناً لماضٍ في ذاكرته، رؤيوياً لدقائق السالف، لهذا كان يراهن عليه بوصفه النبي الذي لا يُسمى، ورسول المجهول الذي لم يُكلّف بذلك من قبل أحد، وذاكرة للمكان في شمولية أبعاده، وحدوياً، عدواً للتشظي فيه، مؤكداً سلطة شعره، وسلطان شخصيته.

وفي ضوء ذلك بوسعنا مقاربة عقلية التخاصم التي لم تكشف تماماً عن مقوماتها، تلك التي تجعل من القرآن والشعر أشبه بطرفين يتضادان دون لقاء، يُذمُّ الشعر في أغلبه، دون وجود إيجاد (شواهده) المكانية الكثيرة، للتأكيد على أن الوضع كذلك. فالقرآن الذي يقابل الشفاهة ثقافة، ويتحرك بندائه الكوني نحو المستقبل اللامنظور، أراد عبر من نافح عنه وجاهد بطريقته الخاصة الاستئثار بالمكان، ويستأصل ذاكرته الشعرية. فالشاعر الذي كان يعتدُّ به كنبي جماعة، جُرّد من (جنسية) القوة المعرفية هذه، وصار النبي الذي يخلف الشاعر وراءه، ويقول نثراً، ليحل محله، ويحيله عند اللزوم إلى قوة احتياطية، تمنح نبوَّته مطلق الحقانية، وهي رغم كل محاولة استئصال للذاكرة تلك، لم تُمح حتى الآن وإن هُشّمت كثيراً كثيراً!

الهوامش:

(*) **طبقات الشعراء**، ص ٣٤.

(١) كما جاء في **تفسير الجلالين** لـ «السيوطي»، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٤٧٩، وكذلك «القرطبي» في: **الجامع لأحكام القرآن** م ٧، دار الفكر، بيروت. ١٩٩٥، وهو يذكر عدة روايات في ذلك، منها المذكورة، وكذلك «النيسابوري» في: **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، بهامش تفسير **الطبري**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧، م٩، وهي إشارة لها أهميتها الزمكانية كما سنرى.

(٢) انظر حول تفسير «الطبري» **جامع البيان في تفسير القرآن** المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٧٧ - ٨٠، وبهامشه تفسير «النيسابوري»، المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٨٤، وتفسير، القرطبي، م ٧، ص ١٣٣ - ١٤٤، **وتفسير القرآن العظيم**، لـ «ابن كثير»، دار الخير، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، م٣، ص ٣٣١ - ٣٣٤..

(٣) الحديث في معظم التفاسير المذكورة سابقاً، وانظر كذلك: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، **لـ** «عبد القادر الجرجاني»، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣، **وإحياء علوم الدين** لـ «الغزالي»، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥، م ٣ ص ١١٠.

(٤) انظر: **تاريخ آداب العرب**، لـ «مصطفى صادق الرافعي»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٣١٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣١٣. وانظر كذلك حول ذلك: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، المصدر المذكور، ص ٢٢.

(٧) الغزالي: في المصدر نفسه، ص ١١١.

(٨) وهذا يظهر في مواقف كثيرة من أمثال «الباقلاني» و«الرافعي» وكذلك المفسرين بداية! فالدرس القرآني، يجبُ ما قبله هنا.

(٩) كما في مواقف: الجرجاني وعبد الله الطيب وكذلك طه حسين في: **في الشعر الجاهلي**، دار الجديد، بيروت، د.ت.

(١٠) وهذا يتوضح بصورة خاصة عند «أدونيس» في: **الثابت والمتحول**، دار العودة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ج ١، الأصول، الفصل (٣).

(١١) انظر حول ذلك «الرافعي» المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣١٢، والباقلاني في: **إعجاز القرآن**، بهامش **الاتقان في علوم القرآن**، لـ «السيوطي»، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣، ص ٧٦ وما بعد، الجزء الأول.

(١٢) الطيب، عبد الله في: **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٧٠، ج ٣، ص ٨٣٥ - ٨٥٤، وناصر الحاني وهذا لا ينكر تشدده، في: **دراسات في النقد والشعر**، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت. ص ٧٠ - ٨١.

(١٣) البهبيتي، نجيب محمد: **تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري**، دار الفكر، مكتبة الخانجي، د.ت. الباب الثالث عشر، ص ٤٧ وما بعد. و«الطيب» في المصدر نفسه ص ٨٥٢ - ٨٥٤.

(١٤) اليوسف، يوسف: **مقالات في الشعر الجاهلي**، دار الحقائق، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣، ص ١١٧ - ١٢٢، و«طه حسين» في: المصدر نفسه ص ١ - ٤١.

(١٥) **القرآن الكريم**، سورة يس، الآية ٦٩.

(١٦) المصدر نفسه، سورة الأنبياء، الآية ٥.

(١٧) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ٣٦.

(١٨) المصدر نفسه، سورة الطور، الآية ٣٠.

(١٩) المصدر نفسه، سورة الحاقة، الآية ٤١.

(٢٠) انظر الآيات المذكورة في **القرآن الكريم**، وراجع حول ذلك: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧.

(٢١) حسين، طه، في المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢٢) ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت د. ت م٤، ص ٤١٠ - ٤١٤.
(٢٣) الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق الترزي وغيره، سلسلة وزارة الإعلام، الكويت، مطبعة جامعة الكويت، ١٩٧٣، م ١٢، ص ١٧٧ - ١٩٨.
(٢٤) بلاشير، ر: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٣٦٥.
(٢٥) الجرجاني، عبد القادر، في المصدر نفسه، ص ٢٠، وانظر «القرطبي» في: **تفسيره**، م ٧، ص ١٣٨.
(٢٦) انظر «محمد بن سلام الجمحي»، **طبقات الشعراء**، تمهيد: جوزيف هل، دراسة عن المؤلف والكتاب، طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٣٤.
(٢٧) علي، د. جواد: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠، ج ٨، ص ٦٣٣.
(٢٨) الرافعي: في المصدر نفسه ص ٣١٣.
(٢٩) انظر: أبا اسحق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري المعروف بالثعلبي، **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس**، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت. ص ٣٦.
(٣٠) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩، ج ٦، ص ٢٢٥.
(٣١) انظر: محمد عجينة، **موسوعة أساطير العرب. عن الجاهلية ودلالاتها**، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٢٨.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٣٣) ابن هشام: **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وآخرون، دار الخلود، بيروت، د.ت، المجلد الأول، ص ١٥٣ - ١٥٤.
(٣٤) الغزالي، في: المصدر نفسه، م ٢، ص ٢٩.
(٣٥) انظر «البخاري»، **صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د،ت. ج ٤، ص ١٣٦.
(٣٦) انظر المصدر نفسه، ص ١٥٢، وكذلك ص ١٣٥.
(٣٧) نقلاً عن: **مباحث في علوم القرآن**، للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٤، ١٩٨٢، ص ٣٦.
(٣٨) ابن قتيبة الدينوري، **الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء**، حققه وضبط نصه: د. مفيد قميحة، راجعه وضبط نصه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٣٢.
(٣٩) أنظر عبد الله الطيب في: المصدر نفسه، ص ٨٤٣ - ٨٥٨.
(٤٠) راجع حول ذلك ما كتبه «أدونيس» في المصدر نفسه، ص ٣٧ - ١٤٦ - ١٥٩، وكذلك **سياسة الشعر**، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٦٥ - ٦٦، **والشعرية العربية** عن الدار نفسها، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٧ - ٣٦، **والنص القرآني وآفاق الكتابة**، عن الدار نفسها، ط ١، ١٩٩٣، ص ٣٠ - ٤٢ - ٥٥ - ٦١ - ٧٢، وبالمقابل أنظر: **مباحث علوم القرآن**، المصدر نفسه، الفصل الثاني، ظاهرة الوحي، ص ٢٢ - ٤٨، ومن منظور مختلف تماماً.
(٤١) أنظر حول ذلك الدكتور جلال الخياط: **التكسب بالشعر**، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٧٠، وهو يتحدث عن وظيفة الشعر المؤسستية هنا، ويميز «بلاشير» بين نوعين من الشعراء: نوع وضع شاعريته في خدمة حماة الأدب، ونوع مع قبيلته، معزّز فيها، أنظر حول ذلك المصدر نفسه، ص ٣٧٢ - ٣٧٩.
أوليس هذا المشهد الانقسامي مستمراً حتى الآن، إذ ما أكثر الشعر المؤسستي وما أقل الشعراء الشعراء!
(٤٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله **البرهان في علوم القرآن**، خرج حديثه وقدم له وعلّق عليه، مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٨، ج ١ ص ٢٣٩.

(٤٣) انظر: **جمهرة أشعار العرب**، لـ «أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي»، شرحه وضبطه وقدم له، علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢، ٧٥.

(٤٤) انظر: **الاتقان في علوم القرآن**، لـ «السيوطي»، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٩- ١٢٠.

(٤٥) إن فكرة الشعر الجاهلي (مفهوماً ومعنى ودلالة، ووظيفة)، كانت تشغلني مذ كنت طالباً في المرحلة الثانوية، وتطورت معي بأبعادها التاريخية والاجتماعية والثقافية، ودلالاتها الطقوسية، قرأت الكثير منه، وكنت وقتذاك طالباً في المرحلة الإعدادية، ولم أستوعب تلك العوالم المتداخلة للقصيدة (المعلقة)، ونمت الأسئلة في داخلي، وقد ازددت قرباً (بأكثر من معنى) من روحها لاحقاً، ثم تحولت هذه إلى موضوع مفقود الاسم الذي ينتظره حقيقة، والهوية التي غيّبت أو جيّرت وزيّفت كينونته، وخاصة عندما كان أستاذنا في المرحلة الثانوية يتنقل من مقطع لآخر، وكأنه يشرحها (أي القصيدة)، ويطلق أحكامه القاطعة، ويطالبنا بتكرارها، وتحديد عاطفة الشاعر، وكيف جاء وصفه للطلل خاصة (كبلاغة لغوية فقط)، ويتكرر ذلك في كل القصائد الأخرى، ومع غيره، وهي حالة كارثية تخص مفهوم بنية الشعر (الجاهلي) والموقف منه، حتى يومنا هذا، فيتجزأ المكان والزمان، ويسمى كل شيء باسمه، دون مراجعة، أو إمكانية نقد مغايرة، ثم ظهر الموضوع لي لاحقاً بمثابة قضية تاريخ، وهوية ماضٍ وكينونة جماعة، وحتى مدار معتقد يتكرر، وما يشبه طقوس المعمودية، يتجاوز الشاعر فيها مفهومه الإسمي (كشاعر)، إذ يصبح المسكون بجماعة تتجاوز بدورها محيطها الجغرافي، على صعيد الثقافة، ومعايشة التاريخ، وكل ذلك يفصح عن مدى البؤس المتجذر في موقفنا المعتقدي مما كان، وهو يظهر شذر مذر في إطار (أساطير الأولين) وهي التسمية القرآنية التي أسيء فهمها كثيراً كما سنرى!

(٤٦) صدر الكتاب عن شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.

(٤٧) العبد الله، عماد: **الأرض الحرام، الرواية والاستبداد في بلاد العرب**، شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٩) كيليطو، عبد الفتاح: **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ١٩.

(٥٠) منى، زيادة، **بلقيس: امرأة الألغاز وشيطانة الجنس**، شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٩٤.

(٥١) انظر: ريجيس بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥٢) انظر حول ذلك **جمهرة أشعار العرب**، المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٣٧، وكذلك **شرح القصائد العشر** صنعة «الخطيب التبريزي» تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الأصمعي، حلب، ط ٢، ١٩٧٣، ص ١٩ ـ ٩٤.

(٥٣) انظر الدكتور وهب أحمد رومية، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، آذار/مارس، ١٩٩٦، ص ٢٤٧، وعبارة (عز وبذّ)، الصحيح فيها (عز وبز) فهي من (من عزّ بزّ)، أي تعني من غلب ساد، كما لا يخفى على أحد!

(٥٤) الغذامي، د. عبد الله، **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٥١.

(٥٥) انظر حول ذلك في: **شرح القصائد العشر**، المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١٦٢ ـ ٢٠٠ ـ ٢٦٢ ـ ٤٦٨.

(٥٦) نقلاً عن عبد الفتاح كيليطو: **الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٧، ص ٤٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ٤٧.

(٥٨) انظر: **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس، بيروت، د. ت.، ج ١، ص ١٤٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩.

(٦٠) انظر: **النصوص المحرمة**، تحقيق: جمال جمعة، شركة رياض الريّس للكتب والنشر، ليماسول، قبرص، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

٣

المرأة في سياق عقلية التخاصم قرآنياً

﴿هُنَّ لباس لكم وأنتم لباس لَهُنَّ﴾(*)

قرآن كريم

(إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح)(**)

البخاري

عقدة المرأة:

كتب الكثير في المرأة وعنها، وألّفت عنها حكايات، ورويت أقاصيص، ونجدها مادة شيّقة في قصائد الشعراء، وأدبيات السمر، وسهرات الخلان، وليالي الأنس الخاصة، وقد تناولها المفسرون من خلال تناولهم للآيات القرآنية قيمة وموقعاً، ولها حضور كبير في أدبيات الفقه الإسلامي (كتاب النكاح)، وفي كتب مستقلة، تلك التي تسمى بـ (أدب النساء) أو (كتاب النساء)، أو (تواريخ النساء) أو (الزواج الإسلامي السعيد)... الخ.. ونقرأ في كتب مختلفة: حديثة ومعاصرة حضوراً كبيراً ولافتاً للنظر للمرأة، بحث في موضوعها كلا الجنسين، وميدان الخلاف كبير أحياناً، وقد نجد اتفاقاً بين جماعة ما، وتفاوتاً حول مكانة المرأة في القرآن أو السنّة أو الإسلام عامة، ويظهر ذلك في مؤلفات (الطهطاوي، قاسم أمين، نوال السعداوي، الشيخ كشك، البوطي، المرنيسي، مي غصوب... الخ). حيث نتلمس في هذه الكتابات والمساجلات ذات الطابع المعتقدي والافتخارية الجنسية: عقلية التخاصم على أكثر من صعيد، وهي تسعى إلى تعزيز موقف ضد آخر، ومبايعة رأي دون آخر، وتفنيد موقف وإعلاء شأن غيره، فالأمثلة كثيرة لإيجاد مرتكزات تضفي مصداقية على ما يقوله هذا الفريق أو ذاك في الغالب الأعم، وتفتقد شمولية الموقف، في إطارها التاريخي، ذاك الذي يتناول الفكرة في مرجعيتها، وكيفية تجليها قيمياً وسلوكياً وجنسياً!

وأغلب هذه الكتب باتت معروفة، إما مباشرة، أو من خلال كتب أخرى تتعرض لها، أو تشير

إليها كمراجع عامة أو كمصادر خاصة[1]. واللافت للنظر في المدوّن عن المرأة، والمقروء عنها، هو وجودكم كبير من الأقوال والأحاديث التي تبرز مكانتها (الإنسانية)، وتفصح عن قيمتها في الإسلام خاصة (وكأن ذلك منحة ومكرمة تُعطاهما)، وكم أكبر من الأقوال والأحاديث النبوية المسندة، والموضوعة بشكل لافت للنظر (عند الغزالي نموذجاً)، والحكايات المولَّفة تظهرها بؤرة الشر والشيطان تجسيداً!

المرأة في ضوء ذلك تجلو موضوعاً، مادة للتندر، للتسلية، باعتبارها الآخر الذي يُستحضر على أكثر من صعيد، لامتلاكه كمعنى، ويظهر لنا ذلك حتى الكثير من الكتابات الأنثوية التي لا تخفي قهرها تجاه ما يجري، كما هو الحال في كتابات الدكتورة «السعداوي»! ويستشف من كل ذلك، مدى غياب المرأة ككينونة واعية ومستقلة، وكسلطة ثقافية، وحضورها كمفهوم جنساني، تفتقد المرأة من خلاله ملكة الحكم والنقد. ألم تُعتبر الضلعَ الأعوج وناقصة العقل والدين، وشهادتها نصف شهادة الرجل وجندية الشيطان؟

المرأة المنزوعة الهوية:

جاء في الآية (٤٣) من سورة (النساء) ما يلي: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾[2]. والسؤال الذي يطرح هنا: كيف تعامل المفسّرون مع هذه الآية المتعددة العناصر؟ وكيف حاولوا تفسيرها؟

في العديد من التفاسير المعتمدة ـ بصورة خاصة ـ تعرض المفسّرون لها، بتفسيرها عنصراً عنصراً، والذي يتطلب الكثير من المناقشة والتساؤل هو ما يخص عبارة (أو لامستم النساء)، حيث فسرها أغلب المفسرين، بأنها تعني الجماع، وأن عبارة (فتيمموا صعيداً طيباً) تعني لديهم: اقصدوا تراباً طهوراً، حتى تتخلصوا من وزر الجماع، وزر الدنس إثر الجماع[3]!

السؤال الذي يطرح هنا: ما علاقة (ملامسة النساء) بما قبلها من الآية، وخاصة (المجيء من الغائط)؟ أي عندما يقصد أحدهم قضاء حاجته، في مكان منخفض، يسمى بـ (الغائط) ومن هنا جاءت كلمة (التغوّط)!

لماذا وضعت عبارة (ملامسة النساء)، و(المجيء من (الغائط) في مستوى واحد من حيث القيمة والاعتبار؟

وهل هذا (الوضع) لا يستحق تساؤلاً، وأن المفسرين كانوا مدركين لذلك، أو لم يكونوا مدركين للمعنى العميق للعلاقة المذكورة؟ وما دلالة العناصر الأربعة، وهي في خانة اعتبارية واحدة: المرض والسفر والمجيء من الغائط وملامسة النساء؟

المفسرون حاولوا تفسيرها، وكما يوافق المعنى الظاهري للنص القرآني، ويظهر أنهم اعتبروا قول أكثر من ذلك تجاوزاً لحدودهم الفقهية! مفسرو القرآن كانوا مشغولين بكيفية بناء عالم القرآن،

وفق الهندسة الفقهية التي تمت تغذيتهم بها، وعلى صعد مختلفة، رغم وجود اختلافات بين مفسر وآخر، كالطبري والرازي مثلاً، أو التفسير السني والشيعي والصوفي، لكن عالم المرأة ظل في القاع، حيث تمَّ اقصاؤها، وكان الانشغال بكيفية قوْننة الآية وشرعنة حضورها كسلوك، وكأن ذلك حقيقتها الحقة! ما الذي كانوا يعرفونه ويعلمونه عن البعد الأسطوري والطقوسي والتاريخي للمرأة سابقاً؟

ليس هناك ما يفيدنا للجواب على هذا السؤال بالإيجاب، وربما كان لديهم معلومات كاملة عما سبق الإسلام، لكنهم أُلزموا بالخضوع لتلك القواعد الفقهية المؤسسية التي تفصل ـ هنا ـ بين الجنسين، حيث الرجل هو المعني بالخطاب القرآني، وهو الذي يُنادى، وهو الذي يكون حامل الدعوة، وصاحب الرهان، والقيّم على المرأة، ولغة القرآن نفسها تكشف عن ذلك، حتى فيما يخص اللامنظور: في ما وراء سدرة المنتهى يكون الله، وحوله وما دونه عالم الملائكة، حيث الحرص أشد على ذكوريتهم(٤)، ومن البدهي في ضوء ذلك أن يكون المتحدث باسم الله، ومن يأتي بعده ذكراً، ويكون الإخلاص هنا ثمئذٍ للظروف البيئية والتاريخية. مقاربتي للآية المذكورة (ومن خلال العناصر المشار إليها) ستكون مختلفة عن كل ما تقدم، ولا يعني ذلك أنني أعمل هنا برأيي فقط، إنما أعمل في ضوء المعنى العميق الحاف بالآية، وهو أغنى من كل ما ذكر، حيث تجاهله المفسرون، وأستظل بقول «ابن قتيبة الدينوري» المشهور (ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلاّ لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده)(٥)!

فالقرآن في قدسيته، لم يكن هكذا، ولم يصرْ هكذا، إلاّ لأنه يستجيب لمختلف الحالات التي يعيشها الإنسان، وهذا يعني أن ما جاء به، يفصح عما عاشه، ويعيشه الإنسان، في ظروف اجتماعية مختلفة، حيث يمكن لأي امرىء أن يتلمس فيه ما يبتغيه، ولهذا كان حمَّال أوجه وساحة رهان على أكثر من صعيد كما رأينا، وهو بوسعه الاستجابة لكل ما يخص واقع الإنسان ماضياً وحاضراً، من خلال تنوع تفاسيره، وتشذيب المعاني فيه. فالألفاظ قائمة هي هي، ولكن معانيها لا تستقر على حال، بقدر ما تقرُّها الأحوال، ولعل العناصر المكونة للآية المذكورة، تهيئنا لتجاوز ما تمَّ الوقوف عنده على صعيد التفسير، ومقاربة ما هو متضمّن في العمق، فمن وجهة نظرنا، ومن خلال الربط الألسني والحراك المعنوي، وعلم التاريخ، والأثنوغرافيا، والإناسة، ثمة ما يحرّضنا لإثارة فكرة رئيسة تخص ما كان سابقاً على الإسلام، بقرون عديدة، وهي فكرة لا تخلو من تصورات طقوسية، ومن خلال هذا السؤال: أليس بإمكاننا إيجاد صلة طقوسية بين المرض والسفر والمجيء من الغائط وملامسة النساء؟

بداية وُضِعت المرأة في الإسلام في الغالب الأعم، في صورة تبرز سلبياتها الجمة، فهي الفاتنة (من الفتنة)، وتكون بمظهر الشيطان، عندما تقبل، وهي زينة شهوية، ومصدر آفات الرجل، وسبب

خروجه من الجنة، والخائنة له، وكلها عورة، وناقصة عقل ودين، والنساء عموماً وصفن بأنهن (صواحبات يوسف)، ولا يصلحن للعمل السياسي(٦)... الخ.

القرآن يتجاوز عقلية التخاصم المتداولة والسائدة، حيث ينفتح على عالم خصب بمدلولاته الأسطورية والطقوسية. أن يكون أحدهم على سفر، هو أن يتهيأ للمجهول، للموت، السفر من السفور، من المكشوف، فالمسافر (على فرس ـ كما هي العلاقة بين سفر وفرس) لا يضمن لحياته شيئاً، إنه يخرج من عالم الاستقرار، ويسلّم امره، لكل ما من شأنه التأثير في حياته، وفي هذه الحالة يكون رهين الموت، لا الحياة، والموت فعل طبيعي، وهو غير خارج على قوانين الطبيعة. وهو إذ يرتبط بالصعيد الطيب، بالتراب الحلال الطاهر، فكأنما يستعيد ذكرى قديمة، حنيناً إلى الأصول، حيث يتماهى مع الطبيعة، مع ترابها إذ لا يوجد الماء (أصل الحياة)، وليس التراب سوى المادة التي كان منها جبّلته عندما مزج بالماء، وصار طيناً، فنفخ فيه فصار كائناً حياً بقوة إلهية.

التراب يواجه المرء بحقيقة، هي حقيقته، حيث يخرج من عالم مألوف إلى عالم يصبح تابعاً له، بمحدوديته، وهو في هذه الحالة، يفقد سيطرته على نفسه، وربما يكون إجراؤه الوحيد لإعادة التوازن مؤقتاً إلى عالمه الذاتي، وهو أن يتمّم صعيداً طيباً!

المرض هو هكذا، إنه خروج من حالة الاستقرار إلى اللااستقرار، إنه اختلاف في توازن الجسد وهو سفر خارج الجسد، نزوع نحو المجهول حيث لا تُعرف النتيجة، ولهذا جاء المرض مسبقاً، فهو يسلم للجسد لما من شأنه التأثير فيه، وهذا التأثير لا رادَّ له، فلا بد في هذه الحالة من إجراء طقوسي، ربما للإيحاء بأن الخلل المذكور محدود، وأن العودة إلى الجسد وهو معافى ورادة لاحقاً! والمجيء من الغائط، هو فعل طقوسي في حقيقة الأمر، فكل تغوط يعتبر تخلصاً من مادة نجسة، أو لنقل: مما هو نجس، ولم يكن يتم ذلك، أو يحدث، إلاّ لجسدية الإنسان، لدنيوية الجسد. فلأن الإنسان كائن أرضي، لهذا يظل أسير مؤثرات الأرضي فيه، وهذا الانتقال من وضع لآخر، هو تجاوز ـ في كل مرة ـ لحالة متوترة، إذ يتوارى الإنسان الذي يجيء من الغائط، عن الأنظار، وهو يعيش توتراً من الداخل، وحين يقضي حاجته، ما عليه إلاّ أن يعيد التوازن الصحي، إلى كيانه، يتيمم الصعيد الحلال. ولكن ما علاقة (ملامسة المرأة) بكل ذلك؟ ففي الحالات الثلاث الأولى، كانت علاقة المرء، الرجل مع ذاته، وهنا مع أنثى! ثمة اختلال في الجسد، تخلص مما هو دنيوي، ولا بد منه ليستطيع الإنسان البقاء، ولكن المرأة في هذه الحالة تكون المحرّض له، فهي الفتنة والتي تظهر في صورة شيطان، وهي قرينة الشيطان بالتالي، فكأن الإنسان (الرجل هنا) حين يلامسها، يُدخِل اضطراباً إلى ذاته، يعرض ما فيه بجبلّته الإلهية، إلى الاختلال، إذ يمس ما هو شيطاني، وهو يفقد طاقة من جسمه، حين يستشعر لذة في (حرثها)، والعودة إلى الوضع الأول لا يتم إلاّ بفعل طقوسي عند الضرورة هو كفارة، أي التيمم بالصعيد الطيّب! ولكن تظل المرأة هي الشاغلة له أكثر، وهي التي تلفت النظر أكثر هنا، فالمرأة تعتبر المسؤولة عن دنيوية

الرجل، عن جعله كائناً أرضياً، وفي الوقت نفسه، فإنها هي المسؤولة عن تفتح الوعي الذاتي، عن بنائه من الداخل، وكيفية معرفته لوجوده. القرآن يعلمنا وباختصار شديد ومكثف المعنى ـ عن خوف الرجل الشديد من المرأة. هذه التي كانت في البداية، كينونة طقوسية، فهي التي علمت الرجل كيف ينطق، ويتأمل ذاته، ويعرف الآخر (الأنثى) تاريخياً. ويكون مجسّد اللغة، والمرأة في العمق تكون المدشن الأكبر لكل حركة، أو تحول في التاريخ، الإقصاء والإبقاء للمرأة فعل طقسي به يحافظ الرجل على توازنه من الداخل! ثمة عزل للحياة، ووصل من ناحية أخرى. فالمريض والمسافر والجائي من الغائط وملامس النساء، يتلاقون معاً في نقطة مشتركة، وهي أنهم يعيشون وضعاً يتجاوزهم كقوة، يخضعون لسلطتها إنهم يتعاملون مع وضع غير مستقر، فالأربعة يقبلون على حالة مفروضة عليهم، لكن ملامسة النساء حالة من نوع خاص، فالإلزام هنا غريزي، وهذه الغريزة حاجة بيولوجية تصحو في حالات، تتحكم بصاحبها، وهي خطرة كقوة قد تودي بصاحبها، وتدفعه إلى التعامل مع (الآخر) المختلف الملبس بكل ما هو شيطاني، ومخيف، ولا غنى عنه هنا. المرأة أكثر الكائنات أرضية أو تشابهاً مع الأرض في تحولاتها. والتراب مادة مطواعة، سهلة التأثر بالعوامل الخارجية، بالماء والهواء والحرارة (وهذه عناصر الطبيعة)، ولكنها، وهي طيعة، لا تخفي قوتها، وسرعة تحولها من وضع إلى آخر، فما إن تشهد تحولاً، حتى تتلبس الحالة الجديدة، فهناك قوة تتحكم بالمادة هذه، والمرأة يسهل التأثير فيها، ولكنها من ناحية تمتلك قوى خارقة في مقاومتها، ومن ناحية أخرى، في النتائج المترتبة على التعامل معها، إنها جاذبة، مثيرة، مغرية، سلسة الانقياد، ولكنها لاحقاً تقرر المصير للآخر! هل يمكن القول في ضوء ذلك: إن (المكانة السحرية ـ الدينية التي احتلتها المرأة والسيطرة الاجتماعية التي تمتعت بها لها نموذجها الكوني المتمثل في رمزية الأرض ـ الأم)[٧]؟

الخلفية التاريخية للتراب، وعلاقة التراب بالتيمم، تكشفان عن ذاكرة جمعية طقوسية المنحنى، لا تصرّح بكل شيء. ثمة آثار لفعل طقوسي غابر، حيث المرأة هي الكائن الغائب أصلاً، ولكنها الحاضر بالوكالة. فالتراب صنو أنوثي في الحالات المذكورة، والقرآن كبنية قولية، وكسرد إلهي مكثف في دلالته، لا يفصل في الكثير من موضوعاته، إنه يستقطب بذلك تواريخ مختلفة، والمرأة هي الكائن الأكثر حضوراً في القرآن، كقوة تحريض، وكخلفية محركة للأحداث، وكفاعل ظلّي في كل مشهد معاش، وكرغبة منشودة، تغري بالتحول نحوها، واتخاذ مجموعة تدابير احترازية، وإجراءات وقائية دفاعاً عنها، وسعياً نحوها لامتلاكها. أليست المرأة مقرّرة مصير الرجل، علامة سقوطه، ومكافأته التي هي في انتظاره لاحقاً في الجنة، وساحة رهانه النفسية حاضراً؟ فهي التي تلعب دور البطولة، البطولة اللامنظورة، والفعل المدشّن لكل جديد لكل ما يرتئيه. إنها حاضرة في الرجل في كل الحالات. وفي ضوء ذلك، ليس من السهل التعامل مع الآيات القرآنية كالتي ذكرناها، وادّعاء فهمها للوهلة الأولى، فوراء كل آية، حتى تلك التي تظهر واضحة جلية الأبعاد،

التي تعتبر من المحكم لا المتشابه، كالتي تتعلق بالصلاة، أو الزكاة، أو الحج مثلاً، ثمة تواريخ متداخلة، ومتراكمة، ومتشابكة، تفصح عن حضورها إيحائياً، ومن خلال كلمات معينة تكفي للتحول نحوها، كما في الصلاة، فهي ليست مرهونة بالإسلام وحده، إنها فعل طقوسي، وأسطورة سابقة، تجسد أفعالاً إنسانية، أنتجت معاني وثقافة! المفسرون لم يهتموا بهذا الجانب، أو ربما تجاهلوه، أو خافوه، فذاكرتهم الفردية نفسها، كانت في عمومها مؤممة جمعياً لصالح السائد نوعاً ما، عقلية التخاصم، بالرغم من سلبية رنين المعنى فيها، تصحّي فينا الكثير من التصورات الخاصة بما يتجاوز ما تلقيناه تربية وأعرافاً متبعة، إنها سلطة متعددة اللغات، تتحدث بلغة، ولكنها في الوقت نفسه، تحرضنا على روعة اتقان سواها، فثمة فتوح معرفية وراءها، والمرأة التي يكتب عنها بالسهولة المعهودة، ويُستشهد بآيات قرآنية لتأكيدها، وأحاديث نبوية لتعزيزها، ومواقف تاريخية، لتفعيلها، هي المرأة المشرَّحة، التي لا ينبض فيها قلب ولا ينشط فيها وريد، ولا تبوح فيها ذاكرة بلا شعورها التاريخي النفسي، إنها في العمق الشاهد على تحولات الرجل، فهي في الوقت الذي تعتبر مدنسة فيه تفصح عن قداسة كامنة فيها، النجاسة فعل مسقَط عليها!

لأحاول تناول الموضوع من ناحية أخرى، أو من زاوية أخرى مقارِباً حقيقة المرأة في ضوء عقلية التخاصم المفسّرة للقرآن!

بادىء ذي بدء، لا بد من معرفة أن المرأة كائن مركب، فهي بعكس الإنسان المتخرج التوراتي حتى في مرجعيته القرآنية، أي الرجل، حيث تتعرض المرأة لتحولات أكثر، وتغيرات أكثر، والرجل الذي يجامعها، فإنما يتحول على صعيد القيمة، إنه يخسر بعضاً من طاقته، يقذف منياً، إذ يحتك بها، هذه العلاقة الجنسية، وهي في إطارها (الشرعي) تفصح عن خلل، فبؤرة الشر التاريخية، تحيل الرجل إلى كائن مختلف، تودعه خللاً ـ عليه بالطهارة ـ للتخلص من وطأة الجنابة، أو بالتراب الطاهر، وهو يمسح وجهه ويديه حتى المرفقين على أقل تقدير، ليغدو كائناً معفيَّ عنه، محرراً من سيطرة الحالة السابقة ظاهرياً مكشوفاً، من سيطرة الدنس، كعلامة اجتماعية! المرأة مسكونة بالدنس، ناقلة للعدوى تاريخياً، وعلى صعيد الرمز، وقد جعلت الرجل كائناً أرضياً!

(فالمقدس يحتاج إلى الحماية والإحاطة بالمحظورات بشكل دائم. والمقدس يجب اعتباره ناقلاً العدوى بشكل دائم لأن العلاقات معه مقيدة بالتعبير عنها عن طريق طقوس العزل والتمييز وعن طريق الاعتقادات بخطورة تجاوز الحدود المحرمة)[٨].

ثمة فصل جلي بين الدنيوي والأخروي، بين السماوي والأرضي، بين الإلهي الطاهر والشيطاني المدنس رمز النجاسة.. الخ.

هذه الحدود تكون اجتماعية وتاريخية وطقوسية، وقد تحولت مع الزمن إلى سلوك مُعاش وممارَس فردياً، وبقوة مؤثرة! الرجل يقابل ما هو سماوي، إلهي، قدسي، فهو النموذج الإلهي الذي

يحتذى، إنه على صورة الإله، حتى على صعيد الجنس. لو دققنا في الموضوع بدقة، عندما نلاحظ تركيزاً على أهمية فاعلية الذكوري في عملية الخلق، والغاية المرجوة، والمكلّف بحمل رسالته، أما المرأة فهي في الظل (في اللاشعور القرآني - إن جاز التعبير) تشكل القطب الآخر، تشغل المكانة الشيطانية، تجسد الشيطان أرضياً، وفي الوقت نفسه، فإنها في تمثيلها للفتنة والشهوة المغرية، وإثارة الرجل، تكون مكلَّفة بحمل رسالة الشيطان، كما يُكتب عنها... لذلك، كان لا بد للرجل أن يحترس، أن يدرك باستمرار من يكون، وهو يقيم علاقة مع المرأة (العورة) كما ذُكر عنها في الحديث!

من السهل دحض مثل هذه المقولة التي أثرناها هنا، حيث لا يوجد ما يؤكد ذلك، فالرجل والمرأة من نفس واحدة، هذا صحيح، لكن من السهل التأكيد على فاعلية المقولة المذكورة، عندما نعلم أن الله والشيطان يظهران صنوين متقابلين، ولكن لكل منهما قيمة مختلفة، فالقوى التي يتميز بها الشيطان، أي يمتلكها، من حيث وجوده في كل مكان، وقدرته على اتخاذ أي هيئة، والتأثير في الإنسان، أياً كان جنسه، تجعله إلهاً مختلفاً ذا خاصية شرانية، وإن كان الله خالقه، ومهيّه هكذا! والرجل صنو إلهي مصغر، كائن يُعتبر جنتياً، خلاف المرأة التي اشتقت منه، من ضلعه، وهي تكون هنا ضليعة للقيام بأي مؤامرة ضده، والرجل بحاجة مستمرة لأن يقوم بحركات، واستعمال كلمات خاصة، يتعوذ فيها من الشيطان، وهو يواقع المرأة ويطهر جسده بعد ذلك. التعويذة هذه ذات الطابع الطقوسي تقيم فاصلاً ينفتح وينغلق بين الله والشيطان ما بين الرجل والمرأة، بين المقدس والمدنس، وهذا يعني أن وجود الله لا يتم دون وجود الشيطان الذي يظهر مطيعاً له، حتى وهو يهيء الرجل (مخلوقه) ليكون عاصياً، كونه بدوره مخلوقه الناري، وهو الذي يوسوس في الصدور، فيوجد أتباعاً له ولله نفسه، فالمقدس يقوم على المدنس، والرجل - حتى وهو في أكثر حالاته كراهية للمرأة، وذماً لها - بحاجة إليها. إن وجوده البيولوجي والقيمي يتشكل في معايشته لها. هنا بوسعنا إثارة أهم نقطة، وأخطرها، في ضوء ما تقدم، وهي علاقة المرأة بالغائط. ثمة تناظر (قيمي) بينهما وبعمق، لم يُفكّر بالقذارة حتى الآن بما فيه الكفاية، كل ما لا ينبغي استعماله، ويبعث على التقزز، يكون قذراً، أو يكون قرينة قذارة، القذر قرين بالخطر، ورهين له، إنه يستحضر الموت في أقصى تجلياته، حيث يتضمن طاقة سلبية مدمرة، القذر ناقل لعدوى الموت، في الثقافة العربية - الإسلامية (الفقهية بشكل خاص) ثمة ضآلة لمفهوم القذر، لأبعاده الطقسية، لتاريخ القذارة على حدة! الرجل القذر هو الذي لا يخالط الناس لسوء خلقه، والقاذورة السيء الخلق الغيور والزنا. والقذر الذي يكثر الكلام[٩]...

إنها نشوة اكتشاف المغيّب من الحقيقة، وهي تخص موضوعاً لا يُتحدث عنه إلاّ باختصار، أو بالتلميح، أو عن طريق المجاز هنا، يبرز القذر كائناً خطراً على نفسه، وعلى الآخرين، حين يتجسد في هيئة رجل، وحين يفصح عن علاقة بين مفهومين متضادين، ولكنهما في الآن عينه لا

ينفصلان عن بعضهما بعضاً، فثمة طريق مفتوح بينهما، وإن كان يتموّه، أو يتبدى وهماً، فالأكل الذي نأكله، سرعان ما نهضمه، ولكن البقية الباقية يتم طرحها، فيغدو ذا خاصية أخرى، إنه الغائط، أو البراز، وهو من البروز، حيث يكتسب صفة أخرى. وفي هذه الحالة يختفي مفهوم الطعام المأكول، ويبرز اسماً آخر، وهو البراز، وبين فتحتين، توجد حالتان، مفهومان، هناك المقدس، حين يُقرأ على الطعام حين تناوله، ليدخل الفم (الفتحة العلوية) ويكون علامة حياة، وهناك النجس ـ القذر حين يُسقط المطروح من (الفتحة السفلية)، ويكون علامة موت، إنه معدوم القيمة، لكن انعدامه يفصح عن الموت. فالقذر هنا يخيف، لأنه يمتلك الصفة التي تجعله ضاراً، قادراً على الإساءة إلينا، فهو إذا يهددنا بالموت في النهاية. فالقذر شاهد على خلل، ومجسده، وفاعل تدميري، يستدعي قوة احتياطية، لكيفية تجنب مؤثّرة. أي (إن التفكير بالقذارة ينطوي على التفكير بعلاقة الترتيب بالفوضى، الوجود باللاوجود، العرف بانعدام العرف، الحياة بالموت)[10]!

يختل الترتيب كنظام، كعلاقة بين مفهومين مختلفين، والبشرية اعتادت على وضع نظام لكل شيء. لكل حالة وعلى أن الانتقال من وضع لآخر، مخالف له ظاهرياً، ولا ينفصل عنه، يتطلب إجراء سلوكياً طقوسياً، حتى لا تعم الفوضى، ولا يُخترق النظام بسهولة، والقذر يخلُّ بنظام، يغير من مفهوم الشيء نفسه، وهو في تعددية حالاته، وفي تداخل هذه الحالات:

- فالرجل يعيش بوجود المرأة المختلفة عنه قيمة.
- والولادة فعل ثنائي بداية، تتم بعد عملية جنسية (مثمرة).
- وكل منهما موجود في الآخر، ولهذا يتم الآن تحويل الرجل إلى إمرأة، أو بالعكس، وفي حالات خاصة طبعاً، ولكن لا انفصال كلياً بينهما.

ولذلك بات من السهل القول: إن المرأة كائن مخيف، كائن في مستوى القذر، فهي إذ تهب حياة، قد تكون علامة موت. الغائط مطروح، وهو في أصله حاصل ما ينفع، دالة معنى، والغائط ما دام موجوداً، فهو تذكير بالموت، ولكنه إعلام عن الحياة. وفي هذه الحالة تكون المرأة ككائن مركب دالة موت، وفي الوقت نفسه تذكر بالموت، وإعلام بالحياة، وهي إذ تُلامَس، فإن تواصلا جسدياً يتم وفي العمق، حيث الرجل بدافع لذة منشودة، أو شهوة محرضة، ويحدث خللاً في علاقته هذه، إنه يتوحد مع كائن من نوع مختلف، وإن كان الاتصال جنسياً، يجعلهما في مستوى واحد، ثمة علاقة تجمعهما معاً، ولكنها لا تجعلهما متوحدين في العمق، يبرز الرجل هنا مدفوعاً برغبة، والمرأة تستقبله، وهذا من شأنه إحداث فوضى في ترتيب العلاقة. إن الرجل يلامس المرأة في بؤرة الشر، فيها ما هو قذر، ولكن لا بد منه، للحفاظ على استمرار الحياة، من أجل الإنجاب، ولإثبات رجولته، وكل مثير له، ومؤدٍ به إلى قذف مني، يحيلانه إلى كائن آخر، متلبس بالقذارة، بفردية شهوية ليس إلاّ، وفي هذه الحالة ما عليه سوى اتباع مجموعة إرشادات، أو القيام بسلوك مضاد للتطهر من هاتيك الحالة، حيث التيمم صعيداً طيباً يمكنه من ذلك. وبين

الماء والتراب كما ذكرنا ثمة صلة لنقل المأثور، ولإحداث الأثر النفسي في صيغته الجمعية. إنها حالة تعميد في العمق، وهي أسطورة العود الأبدي، واستعادة النسخة الأولية على صعيد الخلق، فأنْ يتيمّم صعيداً طيباً، هو أن ينذر نفسه للموت، أن يخضع له لكي يكون بمقدوره التواصل مع الحياة وفيها، لثبت جدارته بالحياة، ويعيش شعوراً جمعياً. هنا نتلمس إحاطة مستمرة وقوية بالمقدس، سلوكاً ردعياً لكل من يحاول اختراق دائرته، فلطالما هناك معايشة معه، في فترة زمنية معينة، فإن كل شيء على ما يرام، حيث الحفاظ على سوية الجسد، على سلامته من كل أذى، من كل ما يخرج منه، أي حمايته، ومراقبته، أو حين يكون الشعور بضرورة معينة، فينفتح على (الخارج)، فلا بد أن يترافق ذلك مع تعويذة تدرأ عن الجسد الخطر من جهة، وتبقيه من جهة أخرى في دائرة ما ينتسب إليه، أي المقدس تماماً.

وهذا يذكرنا باستمرار، بكل المحظورات المتعلقة بالمرأة بصورة خاصة، وليس هناك ما هو أكثر منها تاريخياً. ثمة التفاف على التاريخ وبالتاريخ في وضع كهذا. ففي ظل مركزية المرأة، وهي إلهة، كان بوسع الرجل أن يتقرب منها، أن يخْلص لها، وأن ينظر في كل مؤنث نظرة ملؤها الاحترام والتبجيل والتقديس، لاحقاً، عندما فقدت هذه المكانة وضعت في موقع أدنى قيمة، ثم قُيّدت حركتها، ونشاطها، صار النشاط الجنسي المراقب فيها هو الوحيد الممكن، كما في (البغاء المقدس)، فالمعبد كان بيت الإله، والمرأة تكون منذورة له من خلال الرجل، ومواقعتها كانت نوعاً من القربان البشري الأنثوي للإله، وفيما بعد صار جسدها أكثر قوْننة، أي خضوعاً للضبط الفقهي، ومنه لضبط العلاقة الجنسية. الجنسانية صارت تحكم هنا. الأثر التوراتي فاعل هنا، إنه يتكلم سلطة الرجل، إذ يحدث في جسد المرأة من بؤرة طوطمية، في فترات زمنية معينة، ثمة خارطة طواطم، وبدرجات قيمية مختلفة، تتلبس جسدها بكامله، تكبر أو تصغر، إنها تشع بدلالات معنوية كبرى:

- الفتنة خاصة من خصائصها. على الصعيد العام.
- الشيطان. هذا الكائن الخارق القوي، إله الشر المحض تاريخياً، وفي حضوره الديني، ملهم الأنثى باستمرار، ويتداخل معها، ولصيق بها، لأن في كل ثغر من ثغورها الجسدية، يقيم الشيطان، وهي عدا عن ذلك مسكونة بسلطته أكثر.
- في حالتي الحيض والنفاس، يقام حول جسدها (جدار) صلد، يمنع الاتصال بها ـ كما هو سائد ـ (بؤرة الشر) في أوج نشاطها، في قابلية نقلها للعدوى، لإيذاء الآخر (الرجل)، يُعاقب جسدها هنا، كونه دنساً، ولكن لأنه مقدس، فالدم المراق بفعل إلهي، هو نفسه حافظ حياة، به وفيه يكون بقاء الروح خاصة، جسدها منذور لسلطة من خارجه، ذكورية الطابع، وكأنه في هذه الفترة الزمنية عصي على الرجل، ومتمرد أو عاق، وهو في الواقع لا سلطان له على ما يحدث فيه! ثمة اعتراف ضمني بكينونة المرأة، بقدرتها على التأثير في

المحيط عبر جسدها ـ حتى لو كانت خرساء ـ قوتها الجسدية مرهوبة الجانب، ففي الوقت الذي يؤكّد على ذميّة المرأة (باعتبارها مذمومة، لاتهامها بفعل ارتكاب الخطيئة التاريخية)، يجري الرهان عليها، والاتصال بها، من خلال تقرب الرجل منها، حيث نتلمس (وهنا تكمن المفارقة الكبرى) حرصاً شديداً للرجل، ومن منظور إسلامي (كما يعتقد) على أهمية (ضبط) المرأة، وإخضاعها للرجل (وخاصة عبر مجموعة أحاديث مختلفة تُلزِم المرأة بطاعة الرجل)، نلاحظ سعياً حثيثاً من قبل الرجل، في نيل رضاها، وهو يرجو عطفها (في الشعر خاصة). ففي اللغة الاستعطافية، وفي مواجهة الرجل للمرأة، وهو يظهر حبه لها، يبرز الرجل هذا كائناً ضعيفاً إلى أبعد الحدود، إنه لا يطيق العزل والانفصال عنها. هنا، ثمة ما يجدر ذكره، وهو أن الرجل إذ يضع المرأة في دائرة محظورات مختلفة، فلكي يحمي جسده، لكي يبرّر لنفسه كل ما يعتبره فتنة، وهوى جارفاً للنفس، بتحويل التهمة إلى المرأة. القاضي هنا يكون الخصم، والمرأة منزوعة السلطة: سلطة الاحتجاج على ما يجري ضدها، سلطة نزع الكلام عنها، وسلطة اللغة وهي ذكورية الهوية، وسلطة المحظورات التي تولّف جسد المرأة بجعله جسد شهوات، وحشياً، لا بد من ترويضه باستمرار.

المرأة في الخطاب الذكوري المعلَن عنه، والمتداول هي الكائن الغائب: العجيب والغريب، العصي على الإلفة، لذلك يحتاج إلى ملاحقة مستمرة، بقصد تأليفه، بجعله الجسد المنشود، والمرسوم بطريقة متصورة ذكورياً، وهنا نتلمس الخوف المستمر من الجسد المتصور المنزوع الإلفة، والمعتبر سكنى شيطانياً، وحالة مراقبة لكل تحول فيه خوفاً من الذات المراقبة (الذكورية طبعاً)، فإذا تغدو المرأة رهينة شيطانية، لسان حال شيطانياً، فهذا يعني ضرورة اتخاذ الحيطة والحذر منها، وهي تهدده بالفوضى، بالموت. ولكنها المسكونة بالحياة بالمقابل والتسلح بالعوذلة يساعده في النيل منها، من الناحية الواقعية، ليس في التيمم المذكور، وبالطريقة المذكورة، ما يفصح عن وجود قاعدة صحية تشجّع المرء على التقيد بها، بقدر ما تكشف في صورتها المحددة عن بيئة معتقدية، ربما يصعب تحديدها تاريخياً، ولكنها تكفي لجعل المتيمّم مسكوناً بأمان نفسي معين. وفي ضوء هذا التحديد، يبرز المقدس والمدنس متبادلي المواقع، وهما يمرران عنفاً من وضع لآخر، هو عنف يتجسد فيهما، ويرهن بهما، حيث منبعه (الآخر) الآخر الغريب، المخيف، الممتلىء قوة، أو المشحون برهبة ماورائية (دينية في الأساس) هو المرأة.

ووظيفة الرجل، هي أن يواظب على تقمص هذه الحالة التي لا تهدأ، ولكنها مستجلية الأبعاد أي حالة الملامسة، وهنا يحصل الدنس، إنه هنا يقارب نجساً لكونه ناقلاً للعدوى، إذ المرأة تستحضر في كينونتها البشرية أكثر من قوة خارقة، وهي تبث لذة، وفي الوقت نفسه تستفرغ طاقة رجولية، وقد تحبل، وكل ذلك يحمل من وجهة نظر الملامس أثراً ماضياً طوطمي الصفات، إنه أثر انتهاك المقدس بالمدنَّس تماماً الذي يهدد صاحبه بالموت، هو دنس كامن في الذات، في الرجل نفسه في

هذه الحالة، فثمة صورة لمرأة: عريقة، ذات مكانة مجيدة تاريخياً، كاهنة، تمتلك القدرة على نقل المؤثرات الغيبية، أو تكون مسكونة بالقوى اللامنظورة، يضطر الرجل، وهو يلامسها إلى اعتماد سلوك طقوسي مرجعاً، تحت تسمية جديدة هي يافطة ظاهرية لكنها تخفي حقيقة مغايرة لجوهرها، وهو إذ يسقط الدنس على هذا (الآخر)، فلكي يكون حراً أكثر، وإذ يتيمم صعيداً طيباً، فلكي يؤمن على نفسه، يؤمّم حضوره الذكوري، من كل أذى متوقع فجاءة، من المرأة تلك، ويتجنب العنف الذي يكون الموتُ الوجه الأبرز فيه، والتيمم منفذ من منافذه، لإعادة الطمأنينة إلى نفسه، من خلال تحويل العنف إلى قوة، إلى مصدر يتجاوزه، وهو يحتك به، ولكنه يهدىء هذا المصدر/ القوة (الروح التي تتلبس القداسة تارة، والدنس تارة أخرى، وتبرز قذرة حيناً، أو نجسة، وطاهرة حيناً آخر) بخضوعه لقواعد لم يخفها التاريخ، قواعد اعتبرت صحياً، ولكن على صعيد الحقيقة النفسية، وليؤكد في سلوكه المحدّد، ويعيش حقيقته الدينية واقعاً، عظمة مكانة المرأة في التاريخ، وفاعلية حضورها على الصعيد الرمزي، واتصالها (وهي مطبوعة ظاهرياً بالسلبيات المذكورة سابقاً)، بتلك المرأة العريقة، الأنثى المؤلهة، المؤثرة إلى حد تهديد الآخر (هنا الرجل) بموت مفاجىء، أو بنزع الأمن عنه.

هكذا ـ وكما نعتقد ـ يبرز القرآن المصدر الأهم في قراءته (عمقياً هنا)، كاشفاً عن أوابد تاريخية، لم يستطع مفسّروه حتى الآن مقاربتها، في وجود (المرأة المقلوبة الصفات، والتي تؤكد على أكثر من صعيد خوف الرجل منها، وهو في أوج سلطانه عليها، وهو يتجنب عنفها الكامن بالاغتسال بالماء، أو بالتيمم ـ هنا ـ صعيداً طيباً، فيكون هو المنذور لسلطتها الرمزية في العمق، رغم عنفه الواقعي فيها!

الهوامش:

(*) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(**) **صحيح البخاري**، ج ٧، ص ٣٩.

(١) قديماً أشير هنا إلى **كتاب النكاح** الجامع لمجموعة أحاديث نبوية، **وكتاب أدب النساء**، لـ «عبد الملك بن حبيب»، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، **وأخبار النساء**، لـ «ابن قيم الجوزية»، دار الشؤون الثقافية العامة، دون تحديده المكان وتاريخ الطبع، **وكتاب آداب النكاح**، لـ «الغزالي»، في: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت. ١٩٩٥، ج ٢، **والروضة الفيحاء في تواريخ النساء**، لـ « ياسين بن خير الله العمري»، تحقيق د. رجاء محمود السامرائي، الدار العربية، بيروت، ١٩٨٧، **وتحفة العروس ومتعة النفوس**، لمحمد بن أحمد التيجاني، تحقيق: جليل العطية، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٢. **وتحرير المرأة**، لـ «قاسم أمين»، ضمن الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ج ٢، **وعائشة والسياسة**، لسعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧١، مؤلفات فاطمة المرنيسي وخاصة **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٠، وأذكر هنا مؤلفات د. نوال السعداوي حول المرأة بشكل خاص، انظر مثلاً: **الأنثى هي الأصل**، المؤسسة العربية،

بيروت، د. ت. ص ١٩ ـ ٤٦. **جسد المرأة: من سلطة الأنس إلى سلطة الجان**، حياة الرايس، سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٥... الخ.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة النساء، الآية ٤٣.

(٣) انظر تفسير: **الطبري**، م ٤، ج٥، ص ٦٤ ـ ٧٠، وتفسير النيسابوري بهامشه، المصدر نفسه. ص ٥٧ ـ ٦٠، وتفسير القرطبي، م ٣ ص ١٦٨ ـ ٢٠٦، وتفسير ابن كثير، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٧. وتفسير **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الطبرسي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧، ج ٥، ص ١١٠. وتفسير **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والتفسير**، الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ت.، ج ١، ص ٤٧٠. **وتفسير القرآن**، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٣، ج ٥، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٤) إشارة إلى الآية ٥٧ من سورة النحل، ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾، وكذلك الآية ٣٩ من سورة الطور ﴿أم له البنات ولكم البنون﴾.

(٥) انظر ابن قتيبة الدينوري: **تأويل مشكل القرآن**، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.، ص ٩٨.

(٦) انظر عبد الملك بن حبيب في كتاب **أدب النساء الموسوم، بكتاب الغاية والنهاية**، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٩، والبيهقي في **الآداب**، دراسة وتحقيق، محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

والغزالي في: **إحياء علوم الدين**، ص ٤٥ ـ ٥١ ـ ٥٢، الخ، ولإضاءة الموضوع أكثر انظر: **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية**، شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٥٨ ـ ١٩١، حول علاقة المرأة مع الحية والشيطان.

(٧) انظر «مرسيا الياد»، **المقدس والدنيوي (رمزية الطقس والأسطورة)** ترجمة: نهاد خياطة، العربي للنشر، دمشق، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٣٧.

(٨) دوغلاس، ماري، **الطهر والخطر**، ترجمة عدنان حسن، منشورات المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥، ص ٤٢.

(٩) الفيروزأبادي: **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، د. ت. م ٢، ص ١١٩.

(١٠) دوغلاس، ماري، في المصدر نفسه، ص ١٦.

٥

حركية التفسير في الإسلام

مقدمة

شغل التفسير المسلمين ـ خاصتهم قبل كل شيء ـ، ولا يزال يشغلهم، لأسباب عديدة:

١ ـ منها أن التفسير، هو تفسير القرآن، والقرآن، كما لا يخفى على أحد، كتاب المسلمين المقدس، فهو دال على نبوة محمود، ومؤكد لرسالته.

٢ ـ ولأن القرآن، هو مرجع المسلمين، في عموم ما يشغلهم من قضايا، ويواجههم من مواقف، إلى اليوم، حيث يرجعون إليه، ويعتمدون عليه، ويستمدون منه ما هم بحاجة إليه، أو ما يعتقدون أنهم بحاجة إليه، في السراء والضراء، وفي أمور العقيدة، وفي مجال المعاملات.

٣ ـ ولأن القرآن، هو كتاب المسلمين الذي تجاوب، ولا زال في مختلف التصورات والمسائل اليومية، وأدق القضايا التي تثير تفكيرهم، لدى مختلف الفرقاء منهم (أكثر من سبعين فرقة)، كما يتردد ذلك في حديث ينسب إلى النبي، إشارة منه إلى كثرة وتنوع الصراعات، التي ميّزت عامة المسلمين أولاً، وخاصتهم في إطار الجدل والمناظرة ثانياً.

٤ ـ ولأن القرآن، لم يقرأ في يوم من الأيام، بصورة واحدة. فما تضمنه من سور وآيات، لم يكن على مستوى واحد من حيث الوضوح والفهم. وكان ذلك عنصراً آخر، بل أكثر من سواه، عمّق الخلافات والاختلافات بين المسلمين، والتبس إدراكه عليهم، وكان من شأن ذلك استمرار القرآن، ومرافقته المسلمين، في عموم ما كان يشغلهم، حيث تنوعت الدراسات المتعلقة به. هذا التفسير بدأ مع أول ما نزل من القرآن، وهو سورة «العلق» أو غيرها، وانتهى مع آخر ما نزل، وهو سورة «النصر» أو غيرها، حيث ظهرت اجتهادات مختلفة حول ذلك[١].

ولعلنا في متابعتنا للتفسير: مفهوماً ودلالة وتاريخاً، نستطيع مقاربته، في جملة القضايا التي

ارتبطت به، والإشكالات التي نمت وتنامت على (أرضه)، أو في فضائه، تعمقه مفهوماً ودلالة، وتكشف عن كبر حجم الرهانات وتنوعها، في الواقع، تلك التي تغذّت منه، وغذته في آن. فالتفسير لم يك موقفاً أو مواقف من القرآن، وكيفية فهمه، بكل ما يخصه، من أسباب نزول، وآيات محكمات ومتشابهات، وغموض ووضوح، وناسخه ومنسوخه.. الخ، إنما هو المفسّر مما هو فيه! مكاناً وزماناً، وحقيقة ما يفكر فيه بالتالي، بل كان التفسير، ولا يزال بياناً توضيحياً عن المفسّر، وقراءة له في ميوله ورؤيته لمعالمه، وباختصار: لحقيقة وجوده كذات! رغم كل ما كتب ويكتب عن موضوعية الضوابط التي تبلورت بخصوص التفسير. ويتضح ذلك من خلال متابعة مختلفة التفسيرات (وما أكثرها)، وهي تتراوح بين ما هو نقلي وعقلي، أو تنشغل بالنقلي أو بالعقلي أكثر، أو تنشغل بالنقلي، دون أن تتجاهل العقلي، حيث تتغذى بطريقة صريحة وجلية، أو مواربة، أو تنشغل بالعقلي، وهي تتمظهر بما هو نقلي... وثمة تاريخ طويل حول ذلك، حول ما يمكن تسميته بـ (عقلنة التفسير القرآني) في الإسلام، فسواء كان هناك تفسير بالنقل أو بالعقل، أو بالمزج بينهما... الخ، فإن العقلنة (أي إضفاء طابع عقلي، وإظهاره في ضوء العقل، بقصد إثبات مصداقيته التاريخية نهائياً)، تبرز علامة فارقة في ذلك. ولعل ظهور التفاسير الكبرى، في القرون الهجرية الأولى، تعبيراً عن حاجة عملية، كتفسير (الطبري) خاصة، والتفاسير التي أعقبت القرون الهجرية الخمسة الأولى، كتفسير (ابن كثير)، ثم ظهور التفاسير، الحديثة لـ (محمد فريد وجدي)، ولـ (محمد عبده)، و(رشيد رضا)، والمعاصرة لـ (محمود شلتوت) و(الزحيلي)[٢]... الخ، يدخل ضمن إطار سعي العقل (في مفهومه الإسلامي العام)، إلى امتلاك المعنى المبثوث في القرآن، بتجليه إلهياً، ومن ثم استثماره في إطار العقل العملي، وبالنسبة لجماعة محددة، تعتبر نفسها خير ممثل للمعنى المذكور!

ويعني ما تقدم، أن الحضارة العربية الإسلامية، ليست هي بصورة أساسية، حضارة «التأويل»، كما يذهب في ذلك الدكتور (نصر حامد أبو زيد)، إنما هي حضارة (التفسير) بالدرجة الأولى، كون التفسير، وما رافقه من صراعات، وما تضمنه من إشكالات مفاهيمية، وما تخلله من مخاتلة ومراوغة، بخصوص فهم القرآن، يوضح لنا طابع وبنية الحضارة المذكورة. فالحضارة هذه، إذا كانت من الحضر (مفهوماً)، فإن الحضور لا يعني ظاهرة فقط، إنما يحتفظ بما هو قارّ فيه، من بنى اجتماعية وسياسية وثقافية، ويفصح عن تاريخه السابق الذي يتوغل فيه في العمق، ويلون معالمه من الداخل. حيث كان التفسير نفسه تأويلاً أحياناً ـ كما سنرى ـ وكان أكثر قدرة على الاستمرار، والتكيف مع الواقع، ومقتضياته، وتنوع بدوره. أي لم يكن تعبيراً عن السائد الرسمي، كما يذهب في ذلك أيضاً الدكتور (أبو زيد)[٣]، كما حدث أيام (المأمون) مثلاً، وتلك هي المحاولة الاجتهادية التي سنقوم بها هنا، بغية كشف الأرضية التي نشأ وتبلور وتحرك ونما عليها التفسير، وأواليات التفسير، ضمن (عقلنة التفسير في الإسلام).

١ ـ ما هو التفسير؟

في الوقت الذي نتلمس فيه اتفاقاً، بين عموم مفسّري القرآن، حول المعنى اللغوي لكلمة (التفسير)، إلاّ أننا لا نكاد نتجاوز السطح الظاهري للكلمة، حتى نجد الاختلاف والخلاف يشتدان، وتلك هي حالة، تفصح عن الحقيقة الاخلاقية والخلافية لموقف كل منهم. فالفسْر هو البيان، وهناك من يقول: إنه الإبانة وكشف المغطى. فسَّره: أبانه. ونظراً لتداخله مع التأويل، فقد ذُكِر، أن التفسير والتأويل واحد، فالتفسير يتعلق باللفظ المشكل، والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر. وقيل: التفسير: شرح ما جاء مجملاً من القصص في الكتاب الكريم، وتعريف ما تدل عليه ألفاظه الغريبة، وتبيين الأمور التي أنزلت بسببها الآية. والتأويل هو تبيين معنى المتشابه. والفَسْر: نظر الطبيب إلى الماء كالتِفْسِرة، وهي: البول الذي يُستدل به على المرض، ويستدل بلونه على علة العليل. وبين فسر وسفر علاقة. فالتفسير هو الإظهار والكشف. وسفر: كشف. وسفرت المرأة سفوراً، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وأسفر الصبح أضاء. ويقال: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا... الخ.

وفي الاصطلاح، التفسير، هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسّرها[٤]...!

من خلال ما تقدم، يمكننا ذكر إثارة ما يلي:

١ ـ إن مقابلة التفسير بالوضوح والإبانة والإظهار، هي إفصاح عن حقيقة القرآن، باعتباره جاء واضحاً، وأنه نزل بلسان عربي. وهذا يعني أن ما وضع من معانٍ للتفسير، يدخل ضمن إطار خدمة القرآن ذاته، باعتبارها تابعة له. فهو مفهوم، لأنه جاء بلغة عربية، ومن دون شرح.

٢ ـ إن التوحيد بين التفسير والتأويل، هو لرفع أي خلاف، ممكن ذكره بينهما. ولجعله مفهوماً، وكذلك قريباً من الأذهان. حيث الاثنان: التفسير والتأويل يرفعان إلى فضاء واحد، هو فهم القرآن.

٣ ـ ينتقل القرآن ـ من حيث الفهم ـ من التفسير إلى التأويل. فالتفسير يتعلق بما يمكن تسميته بـ (جغرافية القرآن): أي بما يتعلق بعوالمه المختلفة، وبنية وطبيعة العوالم تلك، بخصوص المكي منه والمدني، والنهاري والليلي، والناسخ والمنسوخ، والحقيقي والمجازي فيه... الخ، وليس بإمكان أحد الغوص في جغرافية القرآن، وإجراء (مسح جيولوجي، حفري...) فيها، دون فهم الجغرافية المذكورة، فكأن التأويل هنا محكوم بالتفسير. ولهذا، نجد ـ كما سنرى ـ جملة شروط، واعتبارات دقيقة وخاصة، يحتاجها المفسر، ليتحدث في أمور القرآن.

ولكن التأويل ذاته الذي يدخل من ناحية في شمول القرآن، إلاّ أنه يؤكد خاصيته الفردية،

حيث يدخل من ناحية ثانية التفسير في تضمن التأويل. إن كل مفسر، هو داخل في إطار الفهم العام للقرآن، ولكنه إذ يبدأ بالتفسير يؤكد في ذاته تأويلاً، مهما كانت درجة تطابقه مع الآخرين، من الذين فسروا القرآن. فالتفسير فضاء القرآن، والتأويل موقف فيه ومنه تماماً.

٤ ـ من جهة أخرى، يبرز التفسير مؤكداً سلطة الجماعة، ووحدة الرأي، استناداً إلى ضوابط تربط المفسر ـ بوضوح ـ بمنزّل القرآن، ومن أنزل عليه، ومن كانوا معه من أصحابه، وتابعيهم، فالتفسير هنا إرث ينتقل من جيل إلى جيل، هو إرث معرفي، يجعل القرآن حاضراً في التاريخ باستمرار، ويلغي مفهوم الزمن، بمعناه التاريخي، بمعنى أنه يؤكد على ما هو (سكوني) تزامني، وليس على ما هو تعاقبي (تزمني). والقرآن بهذا الشكل لا يفقد تاريخية نزوله، ولا فاعلية تأثيره. فكل جيل يستلمه من الآخر استلاماً روحياً، بل يعيشه روحياً، ويتداخل معه وفيه. والوحي ـ بهذا المعنى ـ بكل زخمه المعنوي، لا ينقطع عن الاتصال بالمسلمين. هنا يفقد الزمن قيمته، كونه يصبح وعاء ليس إلاّ، يحتضن القرآن كمعنى وكرسالة، ويتجسد المسلمون قوة الوحي، ودعمه لهم في نصرتهم على أعدائهم، ومن هنا كان التركيز المحوري على التفسير باعتباره مفتاح فهم القرآن فعلياً، أما التأويل، فتابع تاريخي ليس إلاّ، إنه دالة فردية. ففي الوقت الذي يشد فيه التفسير المسلم إلى الجماعة، ويصهره داخلها، يظهر التأويل مؤكداً على اختلافه في الزمان والمكان. فالمؤول بالمعنى المتقدم، لا يغادر الجماعة، إنه يعيش ضمنها، لكنه يطالب بحقه إذ يتكلم من موقعه الذي يحتله، وبضرورة الالتفات إليه. التأويل هنا أشبه بمن يرفض سلطة المركز. وهنا يتبادر إلى ذهننا هذا السؤال: ألهذا كان الحرص الأكبر، لدى الكثيرين من متشددي الإسلام (السنّة)، على التفسير، وذلك ضمن الحدود المشار إليها، وفق المعنى الاصطلاحي المذكور سابقاً؟

لعل تمعناً أولياً وبسيطاً في تاريخ التفسير، وكيف كان يتم، يؤكد أن الوضع كان كذلك بالفعل!

٢ ـ التفسير كممارسة:

في إشارة منه إلى التفسير مفهوماً، يكتب «ابن خلدون» (وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه)[٥].

وقد انتقد «ابن خلدون» فيما ذهب إليه، بخصوص هذه النقطة. فـ (ابن قتيبة قبله يرى أن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن)[٦]، وممن يُذكرون حديثاً «أحمد أمين» الذي يرى أن هذا الرأي ليس بصحيح (لأن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته وتراكيبه)[٧]. غير أن أحداً لم يدقق في حقيقة ما رمى إليه «ابن خلدون». فهو مؤرخ معروف، بل وموسوعي في معارفه، وخاصة فيما يتعلق بثقافة العرب، وتعدد وتنوع طبقاتهم الاجتماعية، وعوالمهم الأدبية. إن ما نعتقده هو أن ما ذهب إليه «ابن خلدون» هو تقريب القرآن

من الأذهان، وشد أذهان العرب إليه، من وراء رأيه ذاك، في وقت، شهد فيه تشرذم وتضعضع المسلمين، وتألبهم على بعضهم بعضاً، وتفسير كل جماعة منهم للقرآن تفسيراً يتلاءم، ومعتقدها الايديولوجي، وهو نفسه يقول لاحقاً عن (أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ولما غلبت عليهم البداوة والأمية وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى)[٨].

إن هذا يعني توضيحاً لمحدودية معارف العرب، وعدم فهمهم لكل ما جاء في القرآن، الذي حوى أخباراً وقصصاً وإشارات ورموزاً، وصيغاً بيانية، من خلالها تحدى العرب قاطبة، على أن يأتوا بسورة من مثله. أي كان هناك عوالم جديدة دينية وفنية استصعب على العرب فهمها. فكان لا بد من السؤال وكان لا بد من التفسير لمعرفة ذلك!

ولعل دارس أصول التفسير، وكيفية ممارستها، أو العمل بها، يقف حائراً مذهولاً، أمام تلك الشروط التي يجب توفرها في المفسر، ليمارس التفسير، وفي أي ظرف، وأين، ولمن، وكيف... الخ.

تبلغ درجة التعجيز، وهي ليست كذلك، إلاّ لصد كل من يجد في نفسه مجرد هوى في التفسير. كل ذلك يدخل ضمن إطار عقلنة التفسير، بشروطه وقواعده وآدابه التي يمكن العمل بها. فقد (ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب «قانون التأويل»: إن علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم، على عدد كلم القرآن، مضروبة في أربعة)[٩].

وقيل في مكان آخر (لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر. وقال آخر: القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم، ومائتي علم. إذ لكل كلمة علم. ثم يتضاعف ذلك أربعة، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحد ومطلع)[١٠].

وبالوسع القول، إنه ليس هناك من امتلك القدرة على ذلك قديماً وحديثاً. فما مغزى ذلك؟ هناك أولاً تأكيد على أن القرآن بوصفه كتاباً منزّلاً، وبلغة معينة هي اللغة العربية، يصعب فهمه، بل يستحيل فهم جميع ما فيه فهماً بين علوم القرآن، هناك القسم الأول، ويذكر عن أنه (علم لم يطلع الله عليه أحداً من خلقه وهو ما استأثر به من علوم أسرار كتابه من معرفة كنه ذاته وغيوبه التي لا يعلمها إلاّ هو، وهذا لا يجوز لأحد الكلام فيه بوجه من الوجوه إجماعاً)[١١].

ولكي لا يعبث بمعاني القرآن، أو يكون مجالاً لتفسير أي كان. و«السيوطي» نفسه يتحدث عن ذلك، بقوله إن هذا (يدل على أن في فهم معاني القرآن مجالاً، رحباً ومتسعاً بالغاً... الخ)[١٢].

وقد وضعت ضوابط، تلزم مفسّر القرآن التقيد بها، ومراعاتها، وبدون ذلك، لا يصح تفسيره،

فهناك استشهاد بآيات قرآنية، مثل (ولا تقف ما ليس لك به علم)، (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)[١٣]. إضافة إلى ذكر أكثر من حديث نبوي لدعم ذلك، مثل (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار)، و(من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[١٤].

وبوسعنا أن نسأل هنا: كيف يمكن ممارسة التفسير، أو من هو المفسر المصيب؟ يذكر «السيوطي» أنه (يجوز تفسيره ـ أي القرآن ـ لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسر إليها وهي خمسة عشر علماً: أحدها: اللغة لأن بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع ـ الثاني: النحو، لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب ـ الثالث: التصريف: لأن به تعرف الأبنية والصيغ ـ الرابع: الاشتقاق ـ الخامس والسادس والسابع: المعاني والبيان والبديع ـ الثامن: علم القراءات: لأن به يعرف كيفية النطق ـ التاسع: أصول الدين ـ العاشر: أصول الفقه ـ الحادي عشر: أسباب النزول والقصص ـ الثاني عشر: الناسخ والمنسوخ ـ الثالث عشر: الفقه ـ الرابع عشر: الأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم ـ الخامس عشر: علم الموهبة، وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم وإليه الإشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم)[١٥]... ويظهر هنا أن القسم الخامس عشر، هو الأكثر صعوبة. لأنه يتطلب مفسراً خاصاً. وهذا يشكل تضييقاً على عملية التفسير. فالموهبة هي ذات طابع إلهي هنا. أي كأن المفسر هنا، هو أشبه بمكلف ليس إلاّ. بل يذكر «الزركشي» أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كِبْر أو هوى، أو حب الدنيا... الخ)[١٦].

إن ما يستحق المناقشة هنا، هو ما يتعلق بـ (حب الدنيا) وسواها. فالمفسر هو متجرد من كل هوى في ضوء ما تقدم. ويتضح لنا من خلال قراءة التاريخ العربي الإسلامي، أن ليس هناك من يمكن اعتباره حاملاً للصفات المذكورة. فالصحابة ومن جاء بعدهم، كانوا داخلين في دائرة الصراعات المختلفة التي طالت العالم الإسلامي ـ كما يسمى هنا وهناك ـ أو رافقت انتشار الإسلام، حتى قبل وفاة الرسول. والحديث النبوي المتعلق بكون أمة الإسلام ستنقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة، إشارة إلى ذلك.

ويذكر «الزركشي» (إن القرآن قسمان أحدهما: ورد تفسيره بالنقل عمن يعتبر تفسيره، وقسم: لم يرد. والأول ثلاثة أنواع: إما أن يرد الفسير عن النبي أو عن الصحابة أو رؤوس التابعين، فالأول يبحث فيه عن صحة السند. والثاني ينظر في تفسير الصحابي، وهي محاولة لا تخرج عن إطار الاعتماد على السلف. والثالث: هم رؤوس التابعين.

أما الثاني: ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق...)[١٧].

هذا التحديد المعقلن للتفسير، يضع القارىء في إطار مكان محدّد بدوره، إذ لا يعود المفسر وفق

ما تقدم مفكراً في ما يقرأه، إنما ذاكراً لما قرأه من ضوابط تفسير، وأحاديث، ومواقف توضح له ما هو بصدده. فالمفسر هنا داخل في دائرة من سبقه. وعقلنة التفسير بهذه الطريقة تعني حصر التفسير في جوهره، في السلف الأول، باعتبارهم هم الذين عاشوا المرحلة، وتجربة الوحي، وكأن التفسير نفسه من خلال ضوابطه أصبح في اللوح المحفوظ، أو أنه اكتمل، على أكثر تقدير، مع الصحابة والتابعين. وهنا لا يكون بوسع العقل سوى أن يفكر (تذكراً) بما هو مطلوب منه. فهو المختبر هنا أولاً وأخيراً، وليس النص المفسّر، فهذا ممتحنه بداية ونهاية. وتصبح كل معرفة لاحقة داخلة في شمول ما جرى تفسيره، وكل إنجاز علمي يكون إثباتاً على ما كان مقروءاً تفسيراً سابقاً، وفي الوقت نفسه، كل ما اعتبر علماً، ثم تبين خطأه، تعظيماً لما جاء في القرآن مفسراً، وهو ما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً، وهو ما يجري راهناً أكثر من أي وقت مضى! لكن السؤال المعترض هنا، هو: هل ممارسة التفسير في بداياته، كانت تتم بالشكل الذي كتب ويكتب عنه؟ وكذلك: ألم يكن المفسر بدوره شاهداً على حقيقة عصره: ثقافة وعلاقات اجتماعية؟ لقد نزل القرآن، واكتمل، في عشرين سنة ونيف. وكان محمد المتلقي الوحيد في ذلك، ولذلك كان المدرك الأول له. والقرآن ينص على ذلك بوضوح: (لتبين للناس ما نزّل إليهم)[١٨].

ولأنه كان المعني الأول به، فقد كان هناك تشديد في التعامل مع القرآن، خشية فهمه خطأ، خاصة وأن القرآن حوى آيات كثيرة، يصعب فهمها على عامة المسلمين، بل وعلى الكثيرين من خاصتهم، بل يستحيل فهمها الفهم النهائي والكامل ـ كما ذكرنا سابقاً ـ انطلاقاً من مفهوم أن هناك في القرآن من المعاني، لا يدركها سوى الله، وخاصة بالنسبة للمتشابه منه: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه)[١٩]. ولهذا كان لا بدّ من إرجاع كل محاولة فهم إلى الرسول، الذي نهى عن تفسير القرآن بالرأي، ولهذا قال (ألا إني أوتيت القرآن ومثله ومعه)، وكان يقصد بذلك السنة. فإن لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة[٢٠]، لأنهم عاشوا معه، وتعلموا منه مما هو نظري وعملي.

ورغم كل ما قيل، ونسب إلى محمد (ص) من أحاديث، تساعد على فهم القرآن، إلاّ أن إشكالية فهم القرآن بقيت قائمة. ففي الوقت الذي سعى فيه محمد إلى ضرورة اللجوء إلى سنته، كان هناك ما خشي المسلمون منه، بخصوص التفسير وممارسته. فحديث «محمد» المعروف «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن»، والحديث الآخر (القرآن ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه)، حيث لم يُستوعب هذا بدقة نهائية وكاملة، بالمقصود منه[٢١]. والمتتبع لمختلف التفاسير، يتلمس اختلافاً بيّناً بين تفسير وآخر، وهذا يتعلق باختلاف الظروف التي عاشها المفسرون، بل وإلى اختلاف المفسرين أنفسهم اجتماعياً وثقافياً. فكان هناك مفسرو مكة، وهم تلاميذ (عبد الله بن عباس) ومفسرو الكوفة، وهم تلاميذ (عبد الله بن مسعود)، ومفسرو المدينة، وهم أصحاب (زيد بن أسلم العدوي)[٢٢]، وكذلك فإن من

يقرأ تفاسير (الطبري) و(القرطبي) و(الطبرسي) و(الكشاف) و(الرازي)... الخ، يتلمس مثل هذه الاختلافات، التي تتراوح بين النقلي المدعم بالعقلي كما في في حال الطبري، والمركز على ما هو فقهي، يتحرك في ظلال الفهم النصي للقرآن، كما في حال القرطبي، والجمع لصنوف العلم والفلسفة، على أساس عقلي، كما في حال (الرازي)، والمدعم بالعقلي أكثر من النقلي، كما في حال (الزمخشري)... الخ.

وليس منبع الاختلاف كامناً في مدى قرب المفسر من القرآن أو بعده عنه. فالمفسرون جميعهم كانوا قريبين من القرآن، أي كانوا يقرأونه، ويمارسون التفسير. القرب أو البعد ليس سوى حجة لنيل كل طرف من الآخر. فالشيعة مثلاً لم يكونوا بعيدين عن القرآن، كما يكتب عنهم ذلك، في كتب السنّة، والعكس صحيح أيضاً. إن الاختلافات أو الخلافات الاجتماعية والسياسية، هي التي توزع المفسرين ـ وهم يرتبطون بجماعات واتجاهات فكرية ـ على مواقع مختلفة!

وبإمكان المطّلع أن يتعرف على مدى انتشار الإسلام، وقوته، وفاعليته التاريخية، ومضائه الفكري، بتعقبه لتاريخ التفسير، وكيف كان يمارس. فهو دالة ثقافية هائلة، أو مؤشر حضاري لذلك! فلقد كان حرص الرسول على ضرورة التزام الحذر الشديد، بالنسبة لمن يحاول تفسير القرآن، وربط التفسير بذاته، نابعاً من ضرورة موضوعية، فالإسلام كان في بدايته، وهو لم يترسخ في القلوب والأذهان، وكان أي تفسير جانبي، لا يخلو من مغامرة، أو فيه هوى معين، من شأنه زعزعة ثقة المسلمين إثر ذلك بالدين الجديد. والصراعات القبلية التي كانت تميز المنطقة العربية (شبه الجزيرة العربية)، وما كان عليه العرب من بداوة، كانت تؤخذ بعين الاعتبار، فكل مفسر، كان يصنف تصنيفاً عشائرياً أو قبلياً، قبل أن يُسمع صوته. وكان من شأن الجدل، والاختلاف حول معنى آية معينة، والإسلام في بدايته، أن يشعل حرباً، ولهذا كان سعي الرسول المستمر، وهو منع التفسير بالرأي، والإسلام لم يزل غضاً في النفوس، والعصبية الجاهلية كانت مؤثّرة. فالتفسير بالرأي، كان يعني فتح المجال أمام كل من يرغب، أو يجد في نفسه ميلاً للتفسير، وهو مسكون بحمى الجاهلية، وفي وضع كهذا، ما كان بإمكان الإسلام أن يظهر كما عهدناه، ومن هنا نجد مجموعة من الصحابة، وقد التفّوا حول الرسول، يتتلمذون على يديه، ومنهم (علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود... الخ).

ورغم كل ما قيل عن العلاقة التي تربط هؤلاء الصحابة بالرسول، وعن مقدرة هؤلاء على التفسير، وخاصة في حال (علي، وابن سعود، وابن عباس)[٢٣]، فإننا لا نستبعد عنصر المبالغة في ذلك. فقد كان ذلك بمثابة (بيان) في مصداقية ما جاد به، وقاله هؤلاء، والتمسك والاقتداء بهم ـ ولنا في (ابن عباس) المثل والحجة. فقد قيل عنه الكثير الكثير، في بيان عبقريته، وموسوعيته المعرفية للقرآن. فقد قيل عنه إنه ترجمان القرآن. وينسب إلى الرسول أكثر من قول عنه، مثل (اللهم أعطِ ابن عباس الحكمة وعلمه التأويل)[٢٤]... الخ.

فابن عباس المعروف بـ (ترجمان القرآن) كما تقدم ذكره، والمسمى بالبحر لغزارة علمه، كان يقول: لا أعرف (حنانا)، ولا (غسلين)، ولا (الرقيم)[٢٥]...

وقد أسندت إليه أقوال، وصيغت أحاديث، لتأكيد مصداقية مواقف معينة اجتماعية وغيرها... حيث تنبه لها (السيوطي)، عندما قال (وهذه التفاسير الطوال التي أسندوها إلى ابن عباس غير مرضية ورواتها مجاهيل، كتفسير جويبر عن الضحاك عن ابن عباس الخ)[٢٦].

وقد بيّن لنا (أحمد أمين) ما هو مفيد. فقد كتب عن ان (ابن عباس كان من نسله الخلفاء العباسيون، يتقرب إليهم بكثرة المروى عن جدهم)، وقد روى عنه (ما لا يحصى كثرة، فلا تكاد تخلو آية من آيات القرآن إلاّ ولابن عباس فيها قول أو أقوال، وكثر الرواة عنه كثرة جاوزت الحد، واضطرت النقاد أن يتتبعوا سلسلة الرواة فيعدلوا بعضاً ويجرحوا بعضاً). ويذكر أن (الشافعي) لم يثبت عنه في التفسير إلاّ شبيه بمائة حديث.

وأخيراً وليس آخراً، فإن الذي يذكر هنا، هو أن النقاد لاحظوا أن ابن عباس نفسه يروي أحداثاً حدثت، وهو طفل، وأحياناً يروي عن عهد لم يكن ولد فيه (فقد كان اتصاله بالنبي وهو دون سن البلوغ، ومع ذلك عظم تعظيماً جليلاً...)[٢٧].

تُرى كيف يمكن النظر إلى شخصية كهذه، يبرز فيها الأسطوري أكثر من الواقعي؟

من الملاحظ أن الحسابات السياسية (إن جاز التعبير) لها دورها في خلق أو إيجاد شخصية من هذا النوع، وإذ نقول ذلك، لا نقلل من المكانة الفقهية التي نالها، ولكننا نسعى إلى مقاربة حقيقة شخصيته، تلك التي جاوزت المعقول العقلي. وعقلنة واقعة كهذه، لها أكثر من دافع يغذيها!

إذ كيف يمكن تقبل كل ما قاله (ابن عباس)، وحدثنا به وعنه وفيه، بخصوص تفسير القرآن، وهو غض، صغير، لما يتجاوز سن الطفولة، وهو في رفقة محمد؟ إن مدارك الطفل لا تساعده على فهم المجردات، ولا على المقارنة والتحليل والتركيب، وتقصي الأخبار بصورة عقلية دقيقة، كما هي حال (ابن عباس)، كما أن الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية التي عاشها محمد، وما كان يتطلب ذلك من عناء، ومواجهة مواقف طارئة، وسهر... الخ، تستبعد وجود (ابن عباس) بالصورة التي أخرج بها، والعنصر الأسطوري هنا لا ينفع، عندما يتقدم هو بعقله على أغلبية المحيطين به، واهتمام الرسول به، ودعاؤه له، كما تذكر الروايات التاريخية، لا يشكلان حجة للإقناع. فبالوسع إيجاد عشرات الأحاديث التي تؤكد طهرانية خلفاء المسلمين في العصور الأولى خاصة[٢٨]... نعم إن اعتبار (ابن عباس) قريباً من رسول الله، ولأن العباسيين من نسله، جاء تعظيمه مضاعفاً، ومن جهة أخرى، كيف يمكن تقييم شخصيته الفقهية، وهو المتأثر بالإسرائيليات، حيث كان يأخذ من كعب الأحبار؟ وكيف يمكن تقييم هذه الشخصية، وهي في إطارها الأسطوري ورعاً وتقى، عندما نعرف كيف انقلب على (علي) وأخذ أموال المسلمين، وهو والٍ له على (البصرة)، وموالاته لمعاوية لاحقاً[٢٩]؟ إن دارس التاريخ العربي ـ الإسلامي

اليوم، عندما يحاول تصوير هذا التاريخ تصويراً مثالياً، إنما ينطلق من نموذج كامل مكتمل، وأن ليس بالإمكان أفضل مما كان، وهذا الأمر ينطبق على التفسير. وهو لا يقتصر على إعطاء مكانة تعظيمية للمفسرين القدماء أو خاصة الذين كانوا من الصحابة، إنما يسعى إلى إلغاء كل قيمة فقهية للمفسرين. فالرسول هو أكثر من فهم القرآن، ومن ثم القريب منه، فالقريب من القريب منه، وكلما بعدت المسافة بين المركز المتمثل في الرسول، والمفسر، ضعفت الثقة، وهذا المخطط يعتمد على سوء فهم وإدارة للعلاقة التي تجمع بين المفسر والقرآن. فالاختلاف هو أساس الإبداع، ولولا تمايز المسلمين واختلاف اجتهاداتهم، لما كان للإسلام المدى المعروف به. ولعل التركيز على الكم الهائل لأنواع الفهم في القرآن، واعتبار هذا بحراً عميقاً ليس سوى إشارة إلى التنوع في الأفهام. ومحمد نفسه رأى أن (اختلاف أمتي رحمة)، وأن (أمتي أمة مباركة، لا يدرى أولها خير أو آخرها)، وهذا يعني أن حصر الاجتهاد فيمن كان سابقاً، ومن كان مقتدياً بهم (أي تقليدهم التقليد الذي لا يضيف جديداً)، يؤدي إلى توقيف الزمن، وأن مثل هذه العقلنة هي ضد العقل ذاته. وربما جاء قول (أحمد بن حنبل) معزّزاً هذا التشديد على عملية التفسير وممارسته، وهو (ثلاثة كتب ليس لها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير)[٣٠].

فالمغازي ـ إذا أردنا توضيحاً لقوله ـ إلى جانب الملاحم تؤسطران الحدث، وتتجاوزان به ما هو معقول، وتسمحان بإدخال عناصر لا واقعية: خيالية ومخاريق في تسيير الحدث، ويظهر التفسير استمراراً لذلك، حيث يستعين المفسر بأخيلته وتصوراته، وحتى أوهامه الذاتية، في محاولة منه فهم آية معينة، وهو فهم يثمر معنى لا يكون المعنى الذي تضمنته الآية تلك! ولكن (ابن حنبل) يطلق قوله تحذيراً ـ كما يبدو ـ فبدون التفسير لا يمكن إطعام الإلهي في القرآن بما هو بشري، إن أنسنته تكون من خلال تحريكه بما هو بشري. وقد كان محمد مشغولاً بذلك ومفسراً لآيات قرآنية كثيرة ـ كما ذكرنا ـ وهكذا كان شأن أصحاب له، مقتدين به. فـ (ابن حنبل) لا يمنع التفسير، بقدر ما يقيده تقييداً صارماً، وهو المعروف بتشدده في الدين، وكأنه كان يدرك أن التفسير سوف يتجاوز الحدود التي عرف بها في عصره. وهذا ما تمَّ فعلاً. فانتشار الإسلام، كان يعني توسيع وتعميق وتنويع التفسير بالمقابل. ورغم كل القيود والمحظورات التي وضعت على عملية التفسير، إلاّ أن ممارسته كانت متواصلة. فالعصور التي تلت العصر المحمدي (إن جاز التعبير)، شهدت زخماً إسلامياً، وتمكناً من الإسلام فهماً وفقهاً وممارسة واسعة له، وخاصة عندما أصبح دين أمبراطورية، امتدت في الجهات الأربع، وبدون منافس ـ امبراطورية لا تضاهى قوة، وإنتاج معرفة ـ فلم يعد هناك مبرر للخوف من التفسير، سوى خوف الخليفة على حكمه المركزي، وخوف الفقهاء على الامتيازات التي أعطيت لهم، أو حصلوا عليها بطرق مختلفة. نعم (إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص، وقصر دور المفسر اللاحق على الرواية عن السابق، يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير

ويحولوها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية»، بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والبشرية، وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين» ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي. وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين»[٣١]، كما يذهب في ذلك الدكتور (نصر حامد أبو زيد)، والذي جرى معه، من عنف متنوع مؤخراً، كما هو معلوم، للنيل منه، والمواجهات الساخنة، في الصحافة العربية (المصرية خاصة)، بين من يعتبرون أنفسهم الأوصياء على الدين، والذين يرفضون مثل هذه الوصاية، كما في حال (أبو زيد) ومن معه، يؤكد ما ذهبنا إليه!

٣ ـ عقلنة التفسير في نموذج:

يُذكر عن (عبد الله بن عبيد بن عمير قال: بينما ابن عباس مع عمر وهو آخذ بيده فقال: أرى القرآن قد ظهر في الناس، فقلت ما أحب ذاك يا أمير المؤمنين! قال: فاجتذب يده من يدي وقال: لمَ؟ قلت: لأنهم متى يقرأوا يتقرّوا ومتى ما يتقروا اختلفوا ومتى ما يختلفوا يضرب بعضهم رقاب بعض، فقال: فجلس عني وتركني، فظللت عنه بيوم لا يعلمه إلاّ الله، ثم أتاني رسوله الظهر فقال: أجب أمير المؤمنين! فأتيته فقال: كيف قلت؟ فأعدت مقالتي، قال عمر رضي الله عنه: إن كنتُ لأكْتمُها الناس...)[٣٢].

قراءة هذا الخبر، تعطينا ما يلي:

١ ـ حرص المؤسسة الإسلامية (إن جاز التعبير) على حصر التفسير في أشخاص معتمدين، من أمثال (عبد الله بن عباس)، بصورة أساسية، ونساء قلة، ومن بينهن (عائشة) خاصة.

٢ ـ إظهار هذا الحرص بمظهر الحامي لحمى الإسلام نفسه، وذلك بذكر المبررات الرئيسة، ومنها: إن إعطاء المجال للناس، وهم يقرأون، والإسلام جديد في الصدور، يُضعِف أشره بالتدريج!

٣ ـ السعي لتغطية هذه المحاولة (الردعية) بغطاء مقدس ـ سواء بآيات قرآنية، أو أحاديث نبوية، أو مواقف، تجعل التفسير وقفاً على أشخاص مرشحين لذلك فقط!

نعم كان هناك خوف من أن يطغى صوت المفسّر، وكلامه، على المعنى المبثوت في الآية القرآنية، والعرب الأوائل متميزون بأنهم أمة بداوة، وأقرب إلى الشفاهة منها إلى الكتابة، فتعم الفوضى، ويسود الاضطراب، فكان لا بد من الصرامة، لتثبيت القرآن في الصدور، وقراءته، وفهمه، عن طريق (أولي الأمر) من الصحابة والتابعين المكلفين المعتمدين لذلك.

وعندما انتشرت الكتابة، وجُمع القرآن في مصحف واحد، في عهد (عثمان)، وكان هناك من يقوم بتعليم الناس القرآن في نسخته المعتمدة (العثمانية)، ثم وضعت ضوابط تفسيره وأصبحت أمة الإسلام قرآنية بامتياز، كان لا بد للتفسير أن يتبلور بشكل منظم. وكان تفسير (الطبري ت.

٣١٠هـ) المعروف بـ (جامع البيان في تفسير القرآن)، من أكثر التفاسير، وأقواها اعتماداً وحجة، وأجلها كذلك. رغم وجود تفاسير كثيرة قبله، حيث ضاع أكثرها، وبقي القليل منها[٣٣]، وهو ليس في مستوى تفسير (الطبري) المذكور.

فعن تفسيره هذا يقول «السيوطي» (وكتابه أجل التفاسير وأعظمها، فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، والإعراب والاستنباط فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين). و«النووي» يقول: (أجمعت الأمة على أنه لم يصنف في التفسير مثل تفسير الطبري). ويوضح ذلك قول «ابن تيمية»، وهو (وأما التفاسير التي بأيدي الناس، فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين، كمقاتل بن بكير، والكلبي)[٣٤].

يظهر مما تقدم، أن تفسير (الطبري) نال المكانة المذكورة، لأنه في فضاء المرغوب فيه على أكثر من صعيد إسلامياً، حاول تقنين النص القرآني واعتمد على الجرح والتعديل فيما ذهب إليه كثيراً.

وواضح من قول «ابن تيمية» السبب الذي دفعه، لتفضيل هذا التفسير على مختلف التفاسير الأخرى. هو تفضيل مطلوب أكثر وقتذاك بدوره، لأن القارىء يتلمس فيه ما يقربه من السلف الأول، دون وجود بدع، أو من يشتبه بأمره. ولهذا كان في رأس التفاسير المتعلقة بالقرآن! ولكن السؤال هنا، هو: هل كان تفسير (الطبري)، كما تصوره «ابن تيمية» مثلاً يحتذى؟ لنأخذ سورة (البقرة) مثالاً حول ذلك. وبالتحديد الحروف المقطعة التي تأتي في أوائل سور قرآنية، ومنها هذه السورة. فماذا يقول فيها (الطبري)؟

يورد (الطبري) نقاطاً كثيرة حول ذلك. وهي عشر هنا هي:

١ ـ يرى بعضهم أن (ألم) من المتشابهات، التي مما استأثر الله تعالى بعلمه، ولا يعلم تأويله إلاّ هو.

٢ ـ وهناك أئمتنا الذين يعتبرونها أسماء السور ومفاتيحها.

٣ ـ ويرى بعضهم أنها للدلالة على أسماء الله تعالى، حيث تشير إلى «أنا الله أعلم».

٤ ـ أو أنها أسماء أقسام الله تعالى بها وهي من أسمائه.

٥ ـ وهي أقسام أقسم الله تعالى بها.

٦ ـ وكل منها مفتاح اسم من أسماء الله.

٧ ـ وهي تشير إلى مدة بقاء هذه الأمة.

٨ ـ والمراد بها حروف المعجم.

٩ ـ وأنها تسكيت للكفار، لأن المشركين كانوا تواصوا فيما بينهم، ألا يستمعوا لهذا القرآن.

١٠ ـ والمراد بها أن هذا القرآن الذي عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف التي تتحاورون بها في خطبكم وكلامكم[٣٥].

إن المدقق في هذا التفسير، يرى ما يلي:

١ ـ التزام المفسر (الطبري)، بما نص عليه السلف، بخصوص كيفية فهم معاني القرآن!

٢ ـ عدم التأكيد على معنى قطعي في نقطة من النقاط العشر التي ذكرها.

٣ ـ إن ما جاء به، يتحرك في ظلال المعنى القرآني. أي كل ما يتعلق بالله، باعتباره العليم بما لا يعلمه سواه، وأن ما يعلمه البشر هو في حقيقته احتمال ظني في ضوء ذلك بالتالي.

٤ ـ وإن ما ذكره الطبري يفصح عن غاية مقصودة يقوم بها تجاه القرآن، عندما يعتبر هذه الحروف داخلة ضمن إطار تحدي القرآن للمشركين والكفار، وتأكيداً لرسالة محمد، وتعظيماً لها. لكن من ناحية أخرى، لا يبدو (الطبري) مجرد مفسّر يعمل بالنقل، إنما يتسلح بالعقلي تماماً:

١ ـ فإذا كانت (ألم) من المتشابهات، فإن هذا يعني دعوة المسلم إلى التفكير فيما أنزله الله، وإخضاعه لسلطة العقل. فقد ذكر (الطبري) في بداية كتابه أن التفسير والتأويل واحد[٣٦]، وهو هنا ينطلق من الآية القرآنية ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم﴾ وهي من سورة آل عمران/٧. ويرى (الزركشي) أنه (لو لم يكن للراسخين في العلم حظ من المتشابه إلاّ أن يقولوا «آمنا» لم يكن لهم فضل على الجاهل)[٣٧]. ولو كان في القرآن بعض مما لا يفهم، لما أستفيد منه. وهذا يعني ضرورة استعمال العقل في قراءة القرآن لفهمه الفهم الأمثل، وهذا لا يتعارض مع ما استأثر الله منه بعلمه، إنما يؤكد ذلك. فالجمع بين التفسير والتأويل هنا هو إجراء استراتيجي منه، لقول ما كان يجب قوله، وإن جاء ذلك مقتضباً، ولكنه كافٍ للأخذ به! وإذا كان (الطبري) يتحرك ضمن إطار الرواية، وهي خاصية تفسيرية، فإنه يدعم حركته هذه بالدراية، وهي خاصية تأويلية. والمقصود بذلك، أنه إذا كانت (ألم) من المتشابهات، فإن محاولة البحث والتنقيب فيها، تشكل ضرورة فقهية، ومن واجبات المسلم. فالقرآن، سواء ما كان منه متعلقاً بالعبادات، أو بالمعاملات، فإن ذلك لا يتم إلاّ بإعمال الفكر في كل ما جاء به القرآن.

٢ ـ وما قيل عن حقيقة (ألم) وعلاقتها بالسورة، وغموضها، يدفع بالعقل كذلك إلى بذل كل ما عنده من جهود فكرية، لمقاربتها. ولو لم تثر هذه العرب خاصة، والمسلمين عامة، لما تلمسنا كل هذا الجدل حول هذه الحروف المقطعة، التي افتتحت بها سور من القرآن.

٣ ـ وإثارة النقاط المختلفة هنا، ضرب من ضروب تحريض العقل على التفكير أولاً وأخيراً. إن عدم فهم حقيقة هذه الحروف، لا يعني عدم وجود تفسير لها. وإلاّ لاعتبرناها ضرباً من الفانتازيا التفسيرية، تلك التي تخص القرآن، وتظل عصية على الفهم باستمرار، ولا يمكن تقبل ذلك بأي شكل من الأشكال. فالتحدث القرآني لا يتم فيما لا يمكن الإتيان به من جهة، وهو لا يكون بما لا يمكن استيعابه، بل هناك ثمة علاقة معنوية، ثقافية وتاريخية لغوية، بين أمثال هذه الحروف، وما كان يفكر ويعمل به العرب قديماً من جهة أخرى.

وقد ذكر (الطبري) وهو بصدد هذه الحروف، أن العرب قد تنطق بالحرف الواحد، تدل به على الكلمة التي هو منها، وأنشد: قلت لها: قفي لنا، قالت: قاف.

فنطقت بـ (قاف) فقط، يريد قالت: وقفتُ!

وهي إشارة شفروية، تفصح عن حقيقة ثقافية لغوية، كانت موجودة بين العرب، ربما قل العمل بها، وهي تتعلق بأمور لها أثرها، ووزنها الكبير، وتأثيرها الجلي في حياتهم، ولكنهم لم يعودوا يتذكرون ذلك. فكأن القرآن هنا ينطلق من واقعهم الذي يعيشونه. بل هو كذلك. فهو يتناول ماضيهم، وما كانوا يعملونه، وحاضرهم، وما تميزوا به، ومستقبلهم الذي يتوقف عليه مصيرهم، على الصعيدين: المادي والمعنوي!

٤ ـ ثم إن (الطبري) الذي يتحرك فوق هذه المحاور، يعبر عن مرونة العقل. إنه يقول ما كان مقولاً، أو معمولاً به، ولكنه يقول رأيه ضمناً. لأنه إذا كان القرآن منفتحاً على معانٍ شتى لا يمكن حصرها، فإنها معانٍ بشرية، حيث تتنوع المواقف، وتختلف الأفهام على الصعيد التاريخي، وهنا يكون صاحب (جامع البيان) داخلاً في إطار التفسير. أي منتجاً للمعنى، من خلال فهمه الذي يتميز به للقرآن. فالمدلول القرآني، في علاقته بالدال اللغوي، لا يتوقف عن الإفاضة بالمعاني، عن انتاج دلالات لا تتوقف. حيث كل مفسر، يستنطق المدلول القرآني بالطريقة التي يُعرف بها: فكرياً واجتماعياً.

وإذا كان (الطبري) يفهم بهذا الشكل، فكيف مراهنة فقيه متشدد، وهو «ابن تيمية» على تفسيره؟ كيف يمكن وضعه في إطار ما هو عقلي وتاريخي؟

من الملاحظ أن «ابن تيمية» قد وجد في تفسير (الطبري) أكثر التفاسير قرباً من السلف الذي يُعتدُّ بهم، وامتلاكاً للضوابط الفقهية التي تميزت بها السنة بصورة خاصة، وما كان يريده هو نفسه. وليكون هذا التفسير معمولاً به، أكثر من سواه، حيث لا تتوفر الضوابط المذكورة، أو ما يراد فقهياً!

إن عقلنة التفسير بالشكل المتقدم، هي إخضاع النص القرآني لمعنى واحد، هو المعنى الذي تراه السنة المعنى الوحيد الأوحد، والذي يشكل مركزاً جاذباً للعقول، وسيشكل بهذه الطريقة الحجة الدامغة، على سلامة العقل الداخل في إطاره من جهة، والرافض للعقل المختلف من جهة ثانية!

وإذا تابعنا قراءة تفاسير أخرى، فسوف نجد تكراراً لذلك في الغالب الأعم، وخاصة لدى جمهور السنة، ومن يمثلهم. فـ (ابن كثير)، يكاد يعيد ما هو مذكور في (جامع البيان)، لكنه يضيف ما يعزز علمية الله التي لا تُطال بشرياً، ويدخل تفسيره هذا ضمن إطار تعظيم القرآن، حيث أن الحروف هذه (دالة على معرفة المدد، ويستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن) ثم يرى أن من اعتبر ذلك (فقد أدى ما ليس له وطار في غير مطاره)[٣٨].

إنه ـ مقارنة مع سابقه ـ مفسر نقلي. ولكنه في واقعه يعقلن النصر مفسراً، عندما يمده إلى الأمام، ويجد فيه صلاحية استمراره والعمل به، دون مراعاة تغير الظروف والأحوال. ويُستشفُّ من ذلك حرص (ابن كثير): على أن حقيقة الإسلام لا تُستوعب إلاّ بإعادة ما كان (تكرار العود الأبدي للتفسير القرآني الأول). ويعني ذلك توقيف فيض المعنى للنص القرآني، وإلحاق المدلول بالدال، في علاقة من التبعية واضحة، حيث تتجاهل حركة التاريخ في العمق!

وإذا كان (الشوكاني) في القرن الثالث عشر الهجري، قد حاول تحريك النص، من خلال تفسير مرن إلاّ أنه في حقيقته بقي أسير المعنى الواحد، وهو المعنى المتّبع، باعتماده على (القرطبي)، فهو يربط تفسير هذه الحروف، بما جاء على لسان محمد، حيث اعتبر أن من قرأ حرفاً من كتاب الله، فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها... الخ)[٣٩].

ولو تابعنا حركة التفسير حديثاً، فهل سنعثر على جديد ما؟

يشجعنا الدكتور «محمد البهي» على قراءة (تفسير القرآن الكريم) لـ «محمد شلتوت»، وهو يقدمه، بعد استعراضه للتفاسير السابقة، وعدم دقة الأكثرية منها، مثل (الزمخشري، والقرطبي، والبيضاوي، والألوسي... الخ)، ليقول عن الكتاب بعد ذلك بما هو قطعي، كيف أنه يدخل في إطار حقيقة ما جاء به النص القرآني، مجرداً من كل رأي مسبق. فهو (يضع القارىء أمام المعنى المقصود من القرآن وجهاً لوجه)، ومن ثم يحدد منهجه، بأنه (لم يكن له أن يدع القرآن ينطق بما يدل عليه إلاّ بعد أن يزيل العقبات التي كانت تحول دون ذلك)[٤٠].

وبالفعل فإننا نجد في تمهيد «محمود شلتوت» ذلك الإصرار على الالتزام، بما نص عليه القرآن، حيث يبعد حقيقة القرآن، عما هو متداول، إذ يدخل في إطارها كل انجاز علمي وسواه. لأنه (لو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية وغيرها، المتقلبة، لعرضناه للتقلب معها، وتحمل تبعات الخطأ فيها، ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفاً حرجاً في الدفاع عنه)[٤١].

وتلك هي حقيقة، لا شك فيها. فما أكثر ما يثار من أقوال، حين يعتبر القرآن هنا وهناك حاوياً

لكل الانجازات العلمية المختلفة، التي أبدعها الغرب والشرق، بل تلك التي هي في حكم المجهول، ثم يحاول «شلتوت» تفسير (ألم)، مستعرضاً أقوال السابقين عليها، تلك التي ذكرناها، ويعترض على ذلك بقوله: (بأن القول بأنها رموز للأسماء أو الصفات أو لقضايا وصفية لله سبحانه قول لا يكاد قلب يطمئن إليه، إذ لا مستند له يعتمد عليه، ولا قانون يرجع إليه)[٤٢]، ويوضح ذلك بقوله ـ مثلاً ـ بأنها لو كانت أسماء للسور، كما يقولون لتواترت على ألسنة أصحاب رسول الله وعلى ألسنة المؤمنين... الخ.

ثم يعبر عن موقفه منها، من باب التفسير، وهو (وعلى هذا فنحن نؤمن بأن في القرآن سراً لا يدركه البشر هو معاني هذه الأحرف التي جاءت في فواتح السور)، ومن ثم (وحسب (الناس) أن يعرفوا أن الإتيان بهذه الفواتح على هذا الأسلوب لم يكن مألوفاً في الكلام، ولا معروفاً عند العرب... الخ)[٤٣].

لا نعتقد أن مثل هذا الإجراء بحاجة إلى تعليق لكنه بحاجة إلى تحليل لبنيته الفكرية التي يتضمنها. فهو في حقيقته لم يقدم شيئاً في النهاية، ولقد تحدث في البداية عن تلك التفاسير التي كانت تقوم على ما هو بعيد عن حقيقة القرآن، باعتبارها كانت تشكل دعماً لما هو أيديولوجي، أو تعصبي... الخ، وتلك هي بداية مشجعة، وتُستغل عند حديثها عن الإنجازات العلمية، وهي بذلك تسيء إلى القرآن ذاته، وهذا إجراء سليم، ولكنه عندما يمضي مستعرضاً الآراء التي قيلت في (ألم)، ثم يعلق عليها، وأخيراً يقدم تفسيره، إذا به يغلق على النص القرآني أكثر من أي كان، عدا عن التناقض الذي أوقع نفسه فيه، وأراد أن يوقعنا معه. وهذا يتجلى بوضوح، إذ إن قراءة كتابه لا تتطلب جهداً، لفهمه واستيعابه...

«شلتوت» يريد أن يستوقفنا ويوقفنا، عند الحد الذي يبرز فيه القول بما هو خارق، عصيّ على الأفهام، وأن المطلوب منا فقط، هو التسليم بذلك ـ بصورة قدرية ـ وهذا الإجراء أكثر ايديولوجية من كل ما سبق! وخاصة عندما يقدم نفسه، وقبله «البهي»، على أنه العارف بحقيقة الكتاب وحده. وهذا يعني احتكاراً له تماماً، وتشكيل تفسير مركزي مقدس، كل من لا يلتزم به، يكون جاحداً، وخارجاً عليه...!

وهذا التناقض المثير، التناقض الذي يعبر عن جهل وتجاهل لأبسط حقيقة منطقية، يُتلمس في كتاب (تفسير سورة الأعراف) للدكتور «محمد البهي» المذكور سابقاً[٤٤]، فهو يقول في (ألمص) من باب التفسير (من الأسلم أن يوكل معنى البداية بهذه الأحرف إلى الله وحده. فهو صاحب الكتاب، وهو العليم بكل شيء)، وتلك إشارة لأدرية، يؤخذ بها، عندما يأتي سياق التفسير حتى النهاية هكذا. ولكنه يستدرك بقوله (إن السور التي تبتدىء بـ (أ ـ ل ـ م) تنطوي على إشارة القرآن أو الكتاب، وترمز إلى تاريخ الإنسان الروحي في بدئه ووسطه ونهايته، فإذا أضيف إلى هذه الأحرف الثلاثة (أ ـ ل ـ م) حرف (الصاد)، كما هنا في بداية سورة الأعراف، كان حرف

(ص) المضاف هنا إشارة إلى القصص أو القصة ـ ومن ثم ـ هذه السور، تنطوي على التاريخ الروحي للإنسان وعلى قصص لهذا التاريخ...).

إنه يرفض كل تفسير توضيحي، يحصر (ألمص) ضمن معنى محدد، ثم يزيل هذا الحصر، ثم يؤكد على معنى محدد، كالذي ذكره، وهو يقوم بقراءة تفسيرية تفكيكية لـ (ألمص)!

٤ ـ عقلنة التفسير إلى أين؟

في محاولة جادة منه لأرخنة التفسير، وجعله عقلانياً، يتساءل الدكتور «حسن حنفي»: هل لدينا نظرية في التفسير؟ وهو في إجابته، يوضح موقفه من التفسير، شأنه في ذلك شأن مواقفه في عموم المسائل التي يطرحها للنقاش، حيث يظهر رافضاً للوضع المعين الذي يتعرض له بالنقد، فلسفياً كان، أم اجتماعياً، أم دينياً... الخ. فهو في البداية يقول إن (أهم ما يميزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن)، ويطالب بضرورة فهم القرآن، لأنه (ليس إلاّ نظرية في التفسير، والتفسير ليس إلاّ منطقاً لفهم القرآن). ثم يبدي ثلاث ملاحظات على تلك المحاولات التفسيرية للقرآن، ليظهر عيوبها. وأول هذه العيوب هو أن التفسير ما زال نظرية في وجود الله أكثر من كونه نظرية في وجود الإنسان. والعيب الثاني هو أن التفسير الحالي ما زال تفسيراً مرتبطاً بظروف البيئة الإسلامية التي نشأ الإسلام بها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية... والعيب الثالث هو أن التفسير الحالي تابع ومؤيد لكل إصلاح أو تغيير يبدأ من خارج النص الديني، أي من الفكر البشري المستقل يعبّر عنه ويقوم به. ولاحقاً، يرى (أن منهج تحليل الخبرات هو النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير وذلك لأن فهم النصوص لا يتأتى إلاّ بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها... الخ)[٤٥].

إن مما لا شك فيه، هو أن الملاحظات التي أبداها الدكتور «حنفي» لهي دقيقة، ولكن الإشكال يبدأ، منذ الملاحظة الأولى، بل مع قوله، عن أن القرآن هو الذي يميزنا عن الأمم والحضارات المعاصرة: فهو يحصر حضارة المنطقة وتاريخها (العربية طبعاً)، ضمن إطار الفترة الإسلامية، ويربط كل إنجاز حضاري بالقرآن حصراً، محوّلاً إياه إلى مرجع لكل من يريد حضارة، ومن منظور إسلامي محض. ومن ناحية ثالثة، يقرر حقيقة ليست جديدة. بل هي حقيقة سلفية في العمق، أي ينادي بها المتشددون في الدين، من المتحزبين، من أصحاب الجماعات الإسلامية، الذين يحصرون الإسلام بهم حصراً! أما بخصوص الملاحظات التي أبداها، فيمكن القول، إن معظم مفسري القرآن ألحقوا الإنسان بالإله، وأن المرحلة الإسلامية الأولى، شكّلت المرجع في التفسير على أ كثر من صعيد، وأن النص كان يقرأ من خارجه، عندما وضعت له ضوابط تفصل ين محدودية وعي الإنسان، ومطلقية علم الله، بحيث أن كل تفسير كان ينخرط ضمن هذا الإطار، من التبعية التيولوجية!

وإذا كانت الخبرات الحية لها فائدتها، ودلالتها، فإن الذي يمكن قوله، هو أن انطلاق الدكتور «حنفي» من الخبرات، له عواقبه، ونتائج سلبية أكثر، إذا قورنت بالتفسير التقليدي! فالحديث عنها، يعني حصر المؤمن بإحساساته ومشاعره اليومية. وهذا يعني التضئيل من قيمة العقل نفسه، والخبرات الحية لا تقدم دليلاً على عافية العقل. وأكثر المؤمنين تشدداً في دينه، هو أكثرهم إيماناً بالخبرات تلك، عندما يجد لها ما يجعلها حقائق مقررة في ضوء العقل، أي يعقلنها. إنه ـ أي الدكتور ـ يغلق على موضوعه، في الوقت الذي يفتح له الجهات الأربع. إنه يقف على أرض المفسر التقليدي، ويحارب عليها، في الوقت الذي يعلن قطيعته معه. بمعنى آخر: يثيرنا الدكتور «حنفي» بما هو واقعي في نقده، ولكنه يخيّب أملنا، عندما يقينا في ظل الواقع المذكور، حيث يتحكم به المفسر التقليدي، والذي يجعله أكثر يقظة، وتنشيطاً في الدفاع عن نفسه! هل نقول: ليس هناك تفسير يُطمأنُّ إليه في الواقع المعاصر؟

إن المحاولات المحدودة هنا وهناك، لا تشكل دافعاً، يغرينا بالتحرك من خلاله!

فالحديث عن التفسير، هو الحديث عن تاريخه، والبحث في حقيقة التفسير، هو البحث في العقلية الناظمة له. وهو تقصٍّ وتحرٍّ لبنية العقل الذي يؤرخ ويشرعن لما قام به وعليه تاريخياً. كل تفسير هو مرآة واقع، هو لسان حاله، إذ لا يعود التفسير مجرد محاولة لفرد معين، هو المفسر، في ظرف معين، ومكان محدد، إنما هو بيان تاريخ، وحقيقة اجتماعية. وهذا يعني أنه من حقنا القول: إن معرفة تاريخ معين، أو حضارة شعب معين، تكون من خلال التفسير الذي يرتبط بما يعتبره مقدسات له، وذلك من حيث شموليته، أو محدوديته، أو مرونته أو صرامته.. الخ...

إن واقعاً متخلفاً في الأعم الأغلب، موصول بمحور مركزي، يديره، كما هي حال الواقع الراهن، لا يمكنه أن يساعد على تنمية العقل، ولا على إخصاب الفكر. إنه يعقلن مواضيعه، دوغمائياً! والمحاولات الجزئية لا تفي بالغرض. إنها في حقيقتها تعبر عن كبر مساحة المحظور المرتبط بعقلية رعائية ووصائية، لا تسمح بأي نشاط مغاير، أو مختلف لما تنتجه من معارف موظّفة! ما قام ويقوم الدكتور «محمد أركون» به يستحق التقدير، وما كان بإمكانه القيام بذلك، لو كتب بالعربية مباشرة. إنه أستاذ جامعي في السوربون، وله مؤلفات عديدة في (الإسلاميات التطبيقية)، وثمة حصار واضح ومستتر وعلني حول ما يكتبه، وخاصة تلك الأعمال المتعلقة بما هو مغاير للسائد والمتداول عربياً، الذي يدور في إطار العقلية المركزية. كما في حال كتابه (قراءات في القرآن)، الذي ألّف بالفرنسية منذ العام ١٩٨٢، ولم يترجم، للأسباب المذكورة. ونظرة إلى المواضيع التي تتضمنها كتبه، تكشف عن محاولته الحثيثة لتجاوز المألوف السلبي. ولكن قراءة كتبه صعبة، فهي تقوم على أحدث الإنجازات العلمية والفكرية الحديثة، وخاصة (الألسنيات)، إضافة إلى أن الدكتور (أركون)، يسعى إلى إلحاق الإسلامي (وخاصة في مجال الدراسات

القرآنية) بما هو مؤلّف ومنجز فكرياً وفلسفياً، وكأن هناك حقل تجارب، يطبق فيه أفكاره في سياقها الغربي[٤٦].

وهناك محاولات فردية وجزئية لا تنكر أهميتها، تدخل ضمن إطار فهم القرآن، للدكتور «نصر حامد أبو زيد»[٤٧]، وكذلك الدكتور «عبد الهادي عبد الرحمن»[٤٨]، و«علي حرب»[٤٩] الخ.

هذه المحاولات محكومة بحدودها التاريخية، وبشروطها الاجتماعية، وبأشكال المنع والردع التي تُتداول إعلامياً، وتمارس رسمياً، وحتى شعبياً، بتأثير قوى ائتلافي في النهاية، في محور ناظم لها، هو عقلنة الموجود، وردع المختلف، حماية للمؤتلف.

فـ (عقلنة التفسير في الإسلام)، بكل تشكيلاتها الفكرية، والمذاهبية، ونزوعاتها المعرفية، لا تزال مرهونة لعناصر كبح تاريخية واجتماعية، ورموز ثقافية محروسة، ومعززة، بكل ما من شأنه تسييدها. ربما تختلف أسماؤها، ولكنها تتشابه في منطقها، الذي يقوم على ألفة وتأليف الشبيه داخلها، واستعداء ونفي المختلف خارجها! مَنْ بوسعه إذاً إلغاء حضور عقلية التخاصم في كل ما تقدم من نماذج وأمثلة، وعلى أكثر من صعيد!؟

الهوامش:

(*) نشر هذا القسم في مجلة (النهج) دمشق ـ العدد (٥) ـ ١٩٩٧.

(١) انظر حول: معرفة أول ما نزل من القرآن وآخر ما نزل، في **البرهان في علوم القرآن**، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، خرج حديثه وقدم له وعلّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا (دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٨) المجلد الأول، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٨.

(٢) راجع بصورة جزئية، ولكنها مفيدة حول ذلك: **علوم التفسير**، للدكتور: عبد الله محمود شحاته (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ١٩٧٥) الفصل الأول، ص ١٧ وما بعد.

(٣) أبو زيد، د. نصر حامد: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤) ص ٢١٩.

(٤) انظر حول ذلك، ما جاء في **لسان العرب** لـ «ابن منظور» (دار صادر، المجلد الخامس) مادة (فسر)، و(تاج العروس)، لـ «الزبيدي»، وزارة الأعلام الكويتية، المجلد ١٣، **والبرهان في علوم القرآن**، المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٤، **والإتقان في علوم القرآن**، لـ «السيوطي» (بالمكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣) الجزء الثاني، ص ١٧٣ ـ ١٧٤، **ودائرة المعارف الإسلامية**، الترجمة العربية، المجلد الخامس، ص ٣٤٨.. الخ.

(٥) ابن خلدون: **المقدمة**، (دار العودة، بيروت، ١٩٨١)، ص ٣٤٧.

(٦) **دائرة المعارف الإسلامية**، في المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٧) أمين أحمد: **فجر الإسلام**، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١١، ١٩٧٩)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٨) ابن خلدون، في: المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٩) الزركشي ، في: المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ١٧١.

(١١) السيوطي، في: المصدر نفسه، ص ١٨٣، الجزء الثاني.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٣) الآيتان بالتسلسل، سورة الإسراء (٣٦)، سورة البقرة (١٦٩).
(١٤) ضمن: **البرهان في علوم القرآن**، ص١٧٨، المجلد الثاني.
(١٥) السيوطي: في المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١ من الجزء الثاني.
(١٦) في: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ١٩٧.
(١٧) الزركشي، في: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.
(١٨) سورة النحل، الآية ٤٤.
(١٩) سورة آل عمران، الآية ٧.
(٢٠) انظر الزركشي، المصدر نفسه، المجلد الثاني ص ١٩٢.
ويمكن إيجاد نماذج حول تفسير القرآن، في: **صحيحي البخاري ومسلم**، وغيرهما، وأسباب نزول الآيات، **والاتقان في علوم القرآن**، المجلد الثاني، ص ١٩١ ـ ٢٠٥.
(٢١) انظر الزركشي، المجلد الثاني، ص ١٧٠ ـ ١٨٠.
(٢٢) انظر الدكتور عبد الله محمود شحاته، في: المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٣) انظر السيوطي، في: المصدر نفسه، ص ١٨٧، الجزء الثاني.
(٢٤) انظر ابن سعد في: **الطبقات الكبرى**، (دار صادر، بيروت، ١٩٥٧)، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦، من المجلد (٢) والسيوطي، في المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ١٨٧.
(٢٥) انظر الزركشي، في: المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ١٩١.
(٢٦) السيوطي، في: المصدر نفسه، ص ١٨٨، من الجزء الثاني.
(٢٧) انظر أحمد أمين في المصدر نفسه، ص ٢٠٣، وكذلك: **ظهر الإسلام**، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، ١٩٦٩)، الجزء الثاني، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٢٨) انظر حول ذلك: السيوطي، في: **تاريخ الخلفاء**، (دار القلم العربي، حلب، ١٩٩٣).
(٢٩) انظر مثلاً في: **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، (دار مكتبة الهلال، بيروت، دون تاريخ طبع، المجلد الثاني)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.
(٣٠) الزركشي، في: المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٣١) انظر: **مفهوم النص**، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
(٣٢) انظر محمد يوسف الكاندهاوي: **حياة الصحابة**، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، المجلد الرابع)، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٣٣) انظر الدكتور عبد الله محمود شحاته، في المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٣٥) انظر: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، (دار الفكر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٧) الجزء الأول، ص ٦٨ ـ ٧٠. وكذلك: **مختصر تفسير الإمام الطبري**، لـ «التجيبي» أبي يحيى محمد بن جماع، حققه وعلق عليه محمد حسن أبو العزم الزفيني، راجعه وقدم له: جودة عبد الرحمن هلال، (الهيئة المصرية للكتاب، المجلد الأول، ١٩٧٠)، ص ٣٦.
(٣٦) الجزء الأول، ص ٢٦.
(٣٧) في: **البرهان في علوم القرآن**، المجلد الثاني، ص ٨٤.
(٣٨) انظر: **تفسير القرآن العظيم**، (دار الندى، بيروت، ط ١، (١٩٨٨)، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ٣٦ ـ ٤٠.
(٣٩) انظر: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، (مكتبة: مصطفى البابي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤، الجزء الأول، ص ٢٩ ـ ٣٢.
(٤٠) شلتوت، محمود: **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى**، تقديم الدكتور «محمد البهي» (دار العلم، القاهرة، دون تاريخ) ص ٧ ـ ١١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤٢) المصدر نفسه، ٦٣.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٩.
(٤٤) انظر الدكتور «محمد البهي»: **تفسير سورة الأعراف**، (دار الفكر، الفكرة القاهرة، ط ١، ١٩٧١)، ص ١٠.
(٤٥) انظر الدكتور «حسن حنفي» **في فكرنا المعاصر**، (دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨١)، ص ١٧٥ - ١٨٢.
(٤٦) انظر على سبيل المثال: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧)، وخاصة الفصل السابع (العجيب الخلاب في القرآن)، ص ١٨٧ وما بعد.
(٤٧) يتضح ذلك من خلال مجموع مؤلفاته، منها: **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ١٩٨٢، و: **فلسفة التأويل**: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ١٩٨٣، **ومفهوم القرآن**، المصدر نفسه.
(٤٨) يتضح ذلك في كتابه: **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني** (بيروت، ١٩٨٣).
(٤٩) علي حرب، لم يفسر، إنما ناقش قضايا في التفسير لدى المهتمين به، كما في كتابه: **النص والحقيقة بجزئيه**، (بيروت، ١٩٩٣).

القسم الثالث:

البحث عن التاريخ المفقود

١

اللغة العربية والتشظي الاجتماعي

«يتكلم المرء لأنه يفعل لا لأنه يتعرف فيعرف»

ميشيل فوكو

١ ـ عن يوتوبيا اللغة:

ما أكثر ما قيل وكتب عن اللغة وباللغة وفي اللغة، لكن ليس هناك ما أمكن قوله، ويكون خاتمة لكل قول، ولا ما أمكن البحث فيه، ويكون نهاية لكل بحث. وليس هناك ما أمكنت واستحسنت كتابته في يوم، ويكون القول الفصل لكل ممكن ومستحسن. فالقول لا يعرف نهاية له، لا لأنه يجهل ذلك. وإنما لأن من خاصياته الكبرى، أنه لا يشكل قولاً، ولا يؤلف حضوراً له، إلاّ من خلال ما لا يتناهى فيه، وما ينفتح به عليه.

فحد القول هو ما أشار إليه، وابتدأ به، ونهايته هي ما لم يشر إليه بعد، ما لم يبتدىء به، وهي نهاية لا تأتي في إثر ما تمَّ قوله، وما أشار إليه، وابتدأ به القول، فالتاريخانية ملغاة هنا، إنما تتحرك في كل الاتجاهات. فكل قول لا يضيف إلى ما سبق عليه، ويكوّن حلقة في تاريخه، بقدر ما يشكل دوامة تعمق حدودها، وتوسع عالمها.

ووفقاً لهذا التصور ليس هناك من قول نافذ، ما ينفذ، هو حقيقة قولية، وليس حقيقة القول ذاته، وما يتوقف عن الإرسال ليس صدى القول، إنما مرسله، وليس هناك قول يمكن تأريخه بتاريخ مرسله، وإن كان يشكل ضرورة تاريخية، لمعرفة حركيته الثقافية والاجتماعية. فالقول (أي قول) ملكية مجتمعية، لا يُستَهلك. ما يُستهلك فيه ليس ما يعلن عنه (قوليته)، إنما ذاك الذي يسعى إلى امتلاكه، واعتباره مضنوناً به على غير أهله. ما يعوق حركية القول هنا إذاً، أو يقزّم فاعليته، ويفقر تاريخيته، ويختزل أسماءه، ويقيّد إشعاعيته. الخ، ليس القول بفعل. فالقول هنا يُبتُّ، إنما من يقوله. وفي وضعية كهذه، لا يعود القول خارج تاريخه فقط، إنما يجعل قائله نفسه خارج التاريخ. وهذا يعني أن كل القول لغة، وكل لغة تفصح عن تاريخها، بقدر ما تفصح عما تقوله،

دون أن تعلن عن تماميتها في العمق. إن كل لغة تظهر تاريخية المعنى، إنسانية المضمون، هي تلك التي تنتظر دائماً توسيع معناها وترقيتّها باستمرار. أنقول إذاً: إن كل ما يعلن عن تمامية لغة معينة، عن كماليتها، وكل من يؤكد هذه الوضعية، إنما يتحدث عن «يوتوبيا اللغة»؟ إن القول بـ «يوتوبيا اللغة»، يعادل على صعيد التواصل التاريخي القول: بـ «جعل اللغة مومياء»! أليس من حقنا أن نقول: لا تُعرف الشعوب بلغاتها، إنما تعرف اللغات بشعوبها؟

ما علاقة ما تقدمنا به، بسؤالنا هذا؟

إنه سؤال فلسفي، نعني به سؤال اللغة الباحث عن كينونتها الحية، عن فضائها الطبيعي، وعن أرضيتها التاريخية، عن مشروعية وجودها، عن صوتها المعبّر عن ذاتها، وسلطتها المحتجبة، وحجابها الاجتماعي الذي تستر به «عريها» الفطري (نشأتها الأولى)، لتكون لغة ثقافية، في مستوياتها القولية المتنوعة، والباحث عن هويتها (علاقتها القادمة) على مسرح الحضارات الحية. سؤال الفلسفة هذا، يقدم اللغة لا بوصفها اللغة الاستثناء، إنما باعتبارها اللغة التي تؤكد حضوراً لها، عبر قائليها، في حركيتهم المجتمعية.

إننا نربط بين اللغة والشعب (أي شعب)، لأننا نعرف (هل نعرف حقاً؟) أن أي شعب من الشعوب لا يؤكد حضوره عبر لغته، إنما يؤكده عبر فاعليته ومن خلالها. بمعنى أن الإنسان هو الذي يمنح اللغة قوة، لا العكس ـ كما سنرى. فهناك آلاف اللغات التي يشهدها عالمنا البشري، ربما لا يعرف معظمها سوى علماء الإناسة (وهل يعرفونها، أو عرفوها بدقة فعلاً؟)، وهناك لغات لم يُكشف عنها حتى الآن، محصورة ضمن تجمعات بشرية قد تكون صغيرة جداً. ولكن هناك شعوباً محدودة يمكن الإشارة إليها، لا باعتبارها (شعوباً تاريخية) مصطفاة إلهياً، وإنما لأنها شعوب حاولت إثبات وجودها، أو كينونتها على الصعد كافة، ومن ثم عرفت لغاتها. لقد عُرفت لغاتها، من أجل معرفتها تماماً، لأكثر من سبب (أليس من أجل ذلك كانت مساهمة الكثيرين من الرحالة والأنتروبولوجيين والإثنوغرافيين، في تناولهم لمجتمعات بشرية صغيرة ومتوسطة وكثيرة العدد؟) وخصوصاً على الصعيد السياسي قديماً وحديثاً وراهناً!

إن عظمة شعب ما لا تكمن في لغته. إنما تكمن فيما يقوم به، في فعاليته التاريخية. والقول بعكس ذلك، هو بمثابة قلب التاريخ، وتلجيمه في حركته. اللغة الإنكليزية لم تكن أميركا. وأميركا لم تكن إنكليزية. إنها خليط شعوب، خليط أجناس. قوة الإنكليز هي التي أبقت اللغة الإنكليزية لغة الأميركيين. اليابانيون يتقدمون على لغتهم عالمياً. فرنسا حديثة العهد لغوياً. عالميتها اللغوية تتبع حضورها العالمي. عظمة الصين السكانية (أكثر من مليار نسمة) لم تمنح للغتها انتشاراً، كما هو حال اللغة الفرنسية أو الألمانية. العرب الآن أكثر من مائتي مليون نسمة، هم أقل حضوراً كقوة من ألمانيا أو إيطاليا أو إنكلترا. الخ، وكل دولة من هذه الدول، هي أقل حضوراً في

كمها السكاني من الوطن العربي. (إن المتكلم، في لغة ما، هو الشعب الذي لا يكف عن الكلام بهمس لا نسمعه، إنه منه ينبع كل التألق)[1]، والمتكلم هو المتكلم بالقوة، وكل شعب بوسعه أن يمتلك مثل هذه القوة، لكن يبقى الفعل. أي ما يجعل الممكن تحقيقاً.

أوَليس (إدوارد سعيد) هو الذي ربط بين اللغة والقوة، عندما وضح الاستشراق من خلال ثلاثة (أقانيم) تكون حقيقته: المعرفة، السلطة، الإنشاء؟ المعرفة هي نفسها قوة، إنها سلطة، وهي التي تنشئ عالمها. واللغة بدون قوة واقعية جسد هامد. ولعل تشديده على قول «فيكو» (إن البشر يصنعون تاريخهم، وإن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه)[2]، هو أن الفعالية هي ذاتها معرفة، طريقها، وأن الصناعة هي بدورها فعالية، تشع في اللغة وتجليها!

هذا يعني أن ليس ثمة لغة يمكن وصفها مصطفاة. إن الاصطفاء لاحق على فاعلية اللغة المجتمعية، أو الواقعية، ولعل مثل هذا التصور هو الذي يسمح لنا بالحركة في كل الاتجاهات. في الاقتراب من الأرض. وكما أن حكمة الأفعى تكمن في أنها تغطي الأرض ببطنها كاملاً، هكذا قوة الشعب تكمن، عندما «يعانق» الواقع بكل حركيته، وبذلك يثري لغته.

إن «تشومسكي» الذي قال (قواعد كل لغة تشتمل على جهاز يتيح تركيب جمل معقدة على نحو كيفي، لكل جملة منها تفسيرها الدلالي الذاتي)[3]، يساوي بين اللغات. و«حسن قبيسي» الذي أشار إلى أن ليس ثمة شعب لا يعتقد أنه الشعب الذي لا شعب سواه (الشعب الطيب المصطفى)، مهما كان عدده، وأنّى كان موقعه[4]، يوضح لنا أن الشعوب متساوية في ملكاتها العقلية، في مكوناتها العصبية، ولكن الاختلاف هو في كيفية تشغيل تلك الملكات تماماً!

والابتعاد عن هذا التصور/الحقيقة، هو الذي يبعدنا عن الواقع، ويفقر اللغة ذاتها. فاللغة تتبع كائنها، وتتأكد به!

وإذا تمعنا أمر اللغة العربية، فسوف نجدها تعيش وضعاً كارثياً، ليس على صعيد الانتشار فقط، إنما على صعيد المعنى بالدرجة الأولى. فانتشارها هنا وهناك حتى خارج حدودها، لا يعبر ـ بأي شكل من الأشكال ـ عن عظمتها، بقدر ما يعبر ـ هنا بالذات ـ عن عظمة الدور الذي يمكنها القيام به. بمعنى أن اعتبار اللغة العربية لغة عالمية إلى جانب الإنكليزية والفرنسية وسواهما، لا يعني اعترافاً بها كمجرد لغة، إنما هو اعتراف بأهميتها كلغة دالة على علاقة، كفعالية وظيفية، وكفضاء لتشغيل أو تمرير الإيديولوجي، وخصوصاً في ظل ما يسمى بـ (النظام العالمي ذي القطب الواحد)، وتحيل الحقيقة النفسية (اعتقاد أهلها أن لغتهم هي عالمية، رغم تخلف وضعهم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي. الخ) إلى حقيقة عقلية (أي محاولة إبقاء هؤلاء في أسر هذا الاعتقاد، فيعيشون تخلفاً، بدلاً من أن يعيشوا تقدماً، ويعرفون بالاستهلاك، بدلاً من أن يعرفوا بالإنتاج العالمي على مختلف الصعد). وكارثيتها على صعيد المعنى، تخص عطالتها اليوم أكثر من

أي يوم آخر. فمعنى اللغة هو فيما تشير إليه على صعيد التبلور القيمي والمادي الحضاري: ديموقراطية القول والفعل!

ولهذا سنتناول هذا الوضع الكارثي للغة العربية في تمسرحها الاجتماعي والمجتمعي. أي أن اللغة العربية شأنها شأن أية لغة أخرى، تشكل أرضية مسرحية ليست متساوية الأبعاد، إنما مختلفة في تضاريسها، متنوعة في مجالاتها القيمية، تفصح عن توازنات وصراعات وتفاوتات اجتماعية ومجتمعية، وتعبر عنها، وتتقدمها بوصفها العلامة والمنظور. وستكون انطلاقتنا من إطار تقابلها وتفاعلها مع ما نسميه بـ (التشظي الاجتماعي). ومفهوم (التشظي) يشير إلى التفتت، إلى لحظة التبعثر في قذيفة ما، هي وحدة واحدة، وتفككها إلى أجزاء متباعدة عن بعضها بعضاً، هي شظاياها. ومفهوم التشظي هنا ليس ميكانيكياً، إنما هو اجتماعي مجتمعي، أي أن كل مجتمع معرض للتشظية، إذا فقد عناصر وحدته، ومقومات لحمته، وهو في الوقت نفسه مهيّأ للالتئام والتوحد، إذا امتلك عوامل اللحمة، وأساسيات التبلور المجتمعي.

٢ ـ إيديولوجيا نهاية اللغة:

كيف تمَّ ويتم تصور اللغة العربية في إطار تواصلها وتداولها وتجليها الأعظمي؟

في حدود علمي، يمكن القول إن اللغة العربية هي من بين أكثر اللغات (ولا أقول هي من أكثر اللغات، لأن هذا الادّعاء يتجاوز حدود ما هو معلوم!) اتصافاً بالعلامات الفارقة التي تظهرها مبجلة، مقدسة، استثنائية في التاريخ. ومثل هذا التصور يمكن العثور عليه، والتعرف عليه في نتاج كوكبة من الكتّاب العرب والمسلمين قديماً وحديثاً.

فـ (ابن فارس، والثعالبي، وابن حزم، والعتَّابي، والزمخشري، وابن عساكر، والجوهري، والخطّابي، وابن جني، وحتى ابن خلدون الخ) اعتبروا اللغة العربية أفضل اللغات وأشرفها، وأكثرها فصاحة ووضوحاً(٥)..

وفي تقديمه لكتاب (أسرار البلاغة في علم البيان) لـ (عبد القادر الجرجاني)، يكتب «محمد رشيد رضا»، عن اللغة العربية بأنها (كانت لغة أميين وثنيين جاهليين، فظهر فيها أكمل الأديان، فكانت له أكمل مظهر، وتجلى لها العلم فكانت له خير مجلى)(٦). ويقول (الرافعي) في كتاب له، لا يخفي في عنوانه ما يدل، أو ما يريد الدلالة عليه، حيث يشدد على إعجازية القرآن في إطاره اللغوي (اعجاز القرآن): (وأن من أعجب ما يروعنا من أمر الجنسية العربية في القرآن أنها تأبى إلاّ أن تحفظ عن أهلها تلك الصفات العربية من الأنفة والعزة والصوت والغلب، وما يكون من هذا الباب الاجتماعي الذي لا يزال يفتح للشعوب عن مقاصير الأرض)(٧).

ويقدم (محمد الخضر حسين) كتاباً له بالكلمات التالية (الحمد لله الذي جعل العربية أشرف لسان، وأنزل كتابه المحكم في أساليبها الحسان)(٨). وانطلاقاً من هذا التصور اللغوي للأمة

العربية، ومن منظور ديني قومي محض، يقول (الأرسوزي): (مثل الأمة العربية كمثل السديم ذاته (أصل الوجود) يتكاثف حيناً ثم يتناثر بعد حين، فتنجم الشموس عن تكاثفه ثم تنتهي بتناثرها في الأثير فهي مشرقة أبداً، مشرقة بنورها على الإنسانية)[٩].

وكأن الدكتور (باشا) يشدد على مثل هذا التصور، في دراسته المذكورة، عندما يعلن في نهاية دراسته تلك (هذه هي العربية المعجزة، صامدة مع الدين، حفظها القرآن العربي، إنها الكلمة الطيبة، والحرف والرمز، أصلها راسخ في جبروت هذا التراث العربي الحضاري وفرعها شامخ في السماء)[١٠].

وينطلق الدكتور (فخر الدين قباوة) من تصور للغة، ما زال يُحارَب على أكثر من صعيد، من قبل كوكبة ضخمة من المثقفين العرب، وخصوصاً ذوي التفكير القومي العربي، والعربي ـ الإسلامي، هذا التصور الذي يُقرَن بالاستشراق، الذي يقيم حواجز ثنائية مصطنعة إيديولوجية بين الثقافات والشعوب، لتمرير أفكاره المؤسساتية، عندما يقول متحمساً (والحق أيضاً أن اللغات الإنسانية ليست كلها في مستوى واحد، وإن كانت جميعها تقتضي الاحترام والعناية والدراسة. أليس في الكائنات راقٍ ودنيء، وفي الناس قديسون ومجرمون، وفي البقاع ديار مقدسة ومهالك تتفادى، وفي العقول صحيح وسقيم، وفي الأخلاق كريم ولئيم، وفي السلوك سوي ومنحرف؟ بل إن في الأنسجة والخلايا ما هو راقٍ علي، وفيها ما هو خبيث دنيء. أفبعد هذا ينكر على اللغات أن يكون بينها تفاضل ومستويات؟)[١١] الخ.

هكذا يُروَّج هنا، وفي تصور كهذا، لأسطورة الطبائع الثابتة، ويفسر البيولوجي وسواه إيديولوجيّاً!

وربما من هذا المنطلق التصوري التضخيمي لأهمية اللغة، رأى أحد الباحثين في الفلسفة أن (الإنسان كينونة لغوية)، ومن ثم (فهي هويتنا على الحقيقة)[١٢]، ومن جهة أخرى، ولهذا السبب رأى أحدهم، وكأنه يوضح إلى أي مدى أصبحت اللغة العربية هي المدلول، وهي مسرح الدلالات، رأى أن (العربي «حيوان فصيح»، فبالفصاحة وليس بمجرد «العقل» تتحدد ماهيته)[١٣]. ترى كيف يمكننا مقاربة ما أمكن تسميته بـ (الإعجاز) أو اعتبار اللغة العربية أفضل اللغات؟

بداية لن يدور نقاشنا حول مفهوم الإعجاز، وما يعادله معنى، في إطاره الديني، وإن كان يمسه بشكل ما. ما نستطيع إثارته هنا، هو حركية المعنى، أو كيف تجلى هذا المفهوم في إطاره اللغوي العربي، في مراحله التاريخية المختلفة؟

إن أي محاولة لفهم اللغة، لا العربية فقط، إنما أي لغة، بعيداً عن مكونات الواقع، وإرهاصاته ومتحولاته، تظل معوقة لكل المحاولات الأخرى التي تستهدف الكشف عن حركية اللغة، وأبعادها الدلالية والوظيفية، والجمالية السيكولوجية. الخ. إذ لا توجد لغة تتمتع بخصائص معينة، لافتة للنظر (بطبائع) معينة، حسب تعبير (ابن خلدون) خارج مسارها التاريخي الواقعي

الاجتماعي. واللغة العربية ليست استثناء لغوياً. ولعل إعطاء بُعد ديني روحي قداسي لهذه، يجب ألا يحول دون رؤية أرضيتها الاجتماعية، ومتنفَّسها الإنساني. فهي قبل أن تكون لغة القرآن، هي لغة عربية، بمعنى أنها كانت لغة مفهومة ومتداولة سابقاً. وليست الآيات التالية ﴿وهذا لسان عربي مبين﴾، و﴿ليكون من المنذَرين بلسان عربي مبين﴾، و﴿وهذا كتاب مصدّق لساناً عربياً﴾[١٤]. الخ، سوى التأكيد الأكبر على تجوهرها الإنساني، وليس تحدي القرآن للإنس والجن على أن يأتوا بمثله، بمثل ما جاء به القرآن، سوى تأكيد آخر، على أن هذه اللغة كانت متداولة، لكن خصائص اللغة الجديدة التي جاء بها القرآن، والقيم الدلالية والرمزية، والأبعاد الجمالية، والمكونات المعرفية، هي المختلفة. وليس الانطلاق من الخصائص اللفظية والأسمائية والحرفية للقرآن، مع تجاهل حقائق تمس اللغات الأخرى، سوى الخروج عن التاريخ[١٥].

إن اللغة العربية هي ابنة بيئتها، مثلما أن اللغات الأخرى لها بيئاتها المختلفة في أجوائها وتضاريسها المتنوعة. ولعل هذه اللغة قد أثارت ذهن الإنسان العربي وتصوره، قبل أي كان (المسلم تحديداً)، لأنها خاطبته بالطريقة التي يتفاعل، أو التي بوسعها دفعه إلى التفاعل مع بيئة ومن منظور جديد، وفي واقع جديد. وعبر مفردات لم تكن غرائبية، إنما كانت (غرائبيتها) تكمن لا في لاتاريخيتها (ونحن نعتبر كل ما هو غرائبي، بمعنى اللامعقول) لاتاريخياً، (أي نتاج غير واقعي)، إنما تكمن في حقيقتها، في تجليها الواقعي، في مضمونها الجديد: التاريخي تماماً، الواقعي الجديد بالفعل! فالإسلام لم يدخل التاريخ، إلاّ لأن الظروف كانت مهيأة. والإسلام لم يُقبل به إلاّ على مضض، وبعد خوض صراعات، ومواجهات عنيفة، مع المعارضين ليس له كدين (مجرد دين فقط)، إنما كمبادىء وأخلاق لا تنعزل عن الحراك الواقعي الاجتماعي، ولأن ما جاء به كان يتعارض مع ما كان سائداً. وليس هناك جديد يُقبل به، ويجري تبنيه، والتفاعل معه، دون مقاومة. فالإسلام بهذا المعنى كان معاملة قبل أن يكون أحكام عبادات (إنما الدين معاملة)، والدين ليس أحكام عبادات، إلاّ لأن هذه العبادات لا تنفصل عن حركية المعاملة، وهو لا يكون كلاًّ واحداً، إلاّ لأن ليس هناك ثمة دين ما، مذهب ما، ليس نظرياً وعملياً، ليس مبادىء وتطبيقات، ليس أقوالاً ينادى بها، وأفعالاً يتم السعي إليها، ومثالاً وواقعاً، والمثال يظل منشوداً باستمرار، والواقع يظل في إطار نماذج تطبيقية مختلفة.

واللغة العربية لم يؤخذ بها، إلاّ لأنها تضمنت مبادئ تعارضت مع ما هو سائد. وليس هناك لغة لا تقدم نفسها دون إيديولوجيا معينة، دون وجود دعاة يعملون لترسيخ مقولاتها الفكرية والعقائدية. واللغة العربية المقترنة بالإسلام هنا، والتي يجري منحها بُعداً ماورائياً، هي محاولة استقطابية للفت الأنظار، لتحويل الحقيقة النفسية إلى حقيقة علمية. وهذه الخاصية تتداول في مسار كل لغة، عندما تقترن بالقوة. واللغة العربية اكتسبت قوتها، لا لأنها ذاتية الدفع والإشعاع، إنما لأن أرضيتها المجتمعية ساعدتها على ذلك. فهي قرشية كانت، لأن قريشاً كانت الأقوى في

مسارها الاقتصادي والاجتماعي. كانت تستقطب الجوار بنفوذها هذا، وهي تسيطر على مكة. وقد (كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تبيع فيها وتشتري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً...)[١٦]. ولغة قريش التي كانت لغة القرآن، عبر عن هذه القوة، وما يقوله (ابن خلدون) عن (أن البيان والبلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرف لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها)[١٧]، لا يعبر إلاّ عن نصف الحقيقة (ما يتعلق بجمالية اللغة ووضوحها)، والنصف الآخر محجوب أو محتجب، وهو أن قوة البيان تأتي من قوة الأرضية التي يتحرك عليها وصلابتها. الرجل المسموع بكلامه، هو الذي يمتلك سلطة معينة، سلطة الكلام، مهما كانت، وأنّى كان موقعها، هي التي يغذيها واقع معيّن، في إطاره الاجتماعي. الكلام قوة، لأنه يعبر عن قوة موجَّهة وموجِّهة، وليس قوة لأنه مكتف بذاته. لغة القرآن حوربت، وجرى تشويهها، والتعتيم عليها، أو حتى محاولة ذمها، قبل مجيء القرآن ولاحقاً، لأن لغته كانت تجسد سلطة. وهذه اللغة كانت تُحوَّر وتدوَّر في معانيها الدالة، حسب مستلم أو مالك السلطة في الإسلام، والذين جُنّدوا أو جنّدوا أنفسهم في خدمة هذه اللغة، وأرّخوا لها، ووضعوا فيها مجلدات ضخمة، وهم أكثر من (العجم) بحسب التعبير القرآني والإسلامي، وكما يرى (ابن خلدون)[١٨] نفسه، وهذّبوا قواعدها، ورتبوا حروفها. الخ، كانوا من كبار الكتّاب الذين عرفتهم الدولة العربية الإسلامية، لأن الإسلام أصبح قوةً. القوة هنا تكوّن رأسمال الرمزي (بحسب تعبير بيير بورديو)، تكوّن صورتها المعنوية الدالة عليها، تؤكد تواصل رموزها، وتتداول كمنظومة معانٍ، يجري العمل بها، والاعتراف بها على مختلف الصعد، والإسلام الذي أصبح أمبراطورياً في حدوده الإثنية واللغوية، علَّم هذه القوة. واللغة التي رافقت هذا الانتشار أكدت حضور هذه القوة. إن كل إيديولوجيا هي قوية و(ساحرة) أي مثيرة وجاذبة، من خلال فاعلية مبادئها في الواقع. وعالمية الإسلام، واللغة العربية لا تكمن في أن فيها ما يهيئها لأن تكون كذلك قبل كل شيء. إنما لأن المسار الواقعي الذي تحركت فيه، منحها مثل هذا الحضور. القوة هنا تخلق لارموزها وعلاماتها فقط، إنما تحضر واقعاً خاصاً بها يثير الآخرين..

وكل قوة عندما تبلغ درجة معينة من الانتشار، درجة غير معهودة، فسرعان ما يجد الذهن البشري المتفاعل معها، في مواجهة تصورات جديدة، حيث يجري منح هذه القوة أبعاداً ودلالات فوق تاريخية، فوق واقعية. لقد سميت (بريطانيا) في يوم ما بـ (المملكة التي لا تغيب عنها الشمس)، وقد كان الإسلام في انتشاره الكبير، أمبراطورية واسعة شاسعة الأرجاء. وبرزت اللغة العربية قوية عبر هذا الانتشار، وتطورت، لأنها (كانت قد وصلت إلى قدر كبير من التطور مكّنها من السيادة على منطقة شاسعة من العالم في أقل من ربع قرن)[١٩]. وانتشرت في ظل القوة. إذ ليس هناك ثمة حضارة تتكون دون عنف، وليس هناك ثقافة تنشأ دون إرهاصات وصراعات وتحديات متنوعة. واللغة العربية التي وجدت نفسها في ظل الإسلام، وهو يعم أرجاء

مختلفة من العالم، لم تكن بعيدة عن مشهدية العنف. لقد أثرت في سواها، وتأثرت بها كذلك. كان هناك عنف يرافق كل عملية ما يسمى بـ (الفتح)، حيث كان الانتشار للإسلام بعد ذلك. إنه واقع بما يبدو ـ صدامي ـ ولكنه الواقع الفعلي. (فالحديث عن المطامع التحريرية للأمبراطورية العربية (هل ثمة أمبراطورية تحريرية أصلاً؟) هو في منتهى النرجسية والاصطفاء، فضلاً عن كونه خداعاً للذات وتضليلها)[٢٠].

بل يبرز الذين حاولوا تفسير اللغة العربية، في مسارات لاتاريخية، وبعبارات إعجازية، مقيدين لحركية هذه اللغة من ناحية ثانية، عندما يعزلونها عن واقعها، ويبرز الإسلام نفسه فوق عقلاني، والقرآن فوق مستوى العقل، بمعنى أنه يصبح بعيداً عن كل احتضان معنوي فكري، وفوق المستوى البشري كمضمون إنساني، وهو نفسه ليس كذلك، حيث اكتسب القرآن حضوراً كونياً من خلال انتشاره، والإسلام شكّل مناخاً مجتمعياً من خلال انتشاره كذلك. وعبّرت اللغة العربية عن هذا الانتشار. ولم يمنع كل ذلك من وجود تعددية داخل هذه الوحدة المجتمعية، لأن الواقع في غناه المادي، كان منفتحاً على أكثر من تأويل وتفسير وإبداع، وخصوصاً العصر العباسي، حيث شهدت الثقافة العربية ـ الإسلامية، أوج عطاءاتها، وتجلّت هذه الإشراقات لاحقاً في الأندلس، بعد عدة قرون، لأن الواقع كان مهيّأً لذلك[٢١].

ولعل وجه الإساءة الأكبر الموجّه إلى اللغة العربية هنا، وإلى هوية هذه اللغة، والقرآن ذاته، والإسلام معاً، هو في ذلك التفسير الذي يحيل كل التقدم المادي والمعنوي التي عبّرت هذه اللغة، وشهد عليه القرآن، وتضمنه الإسلام، في مختلف مراحله التاريخية، يحيله إلى حضارة إعجازية نابعة من اسم معين، أو حرف معين، أو من سحر معين.

بل إن عبارة (سحر البيان) التي ورد ذكرها في القرآن، أفقدت الكثيرين من كتبة الإسلام، ومثقفي العربية رشدهم الواقعي، وأبعدتهم عن مضمون العبارة ذاته. هذا المضمون الذي لا يكون فيه السحر المذكور مشتقاً من السحر هذا الذي حاربه القرآن، وحاربه الرسول (تعلموا السحر ولا تمارسوه)، إنما من قوة المعنى، وكونية الدلالة، وإنسانية الإشارة أولاً وأخيراً!

وربما كان لأولئك الذين عاشوا في كنف الدولة العربية ـ الإسلامية كتّاب متعدّدو المواهب: مؤرخون وفقهاء ونقّاد، وهي في أوج قوتها، أكثر من بعض الحق، لأنهم شهدوا هذه القوة، وشاهدوها، فجاءت كتاباتهم في إطار ما هو (سحري): إعجابي! فقد بهرهم الانتشار الإسلامي، ودفعهم ذلك إلى تفسير اللغة العربية من خلال الوضعية هذه (وضعية الإبهار)!

وإذا كانت الإيديولوجيا حقيقة إنسانية (وهل هناك ثقافة، ثمة مرحلة تاريخية معينة، تخلو من الإيديولوجيا؟)، فإن الحقائق الإنسانية تتبع مجتمعاتها، والمجتمعات الإنسانية تصنع حقائقها التي تناسبها، أو تشكل امتداداً وظيفياً لها. بحيث تأتي هذه الإيديولوجيا هنا وهناك، على قياس ما هو معاش اجتماعياً. وسواء كان الكاتب العربي ـ الإسلامي، أو الكاتب الإسلامي، واعياً لما يقوم به،

فإن الحراك الإيديولوجي يظل نافذاً في رؤياه للعالم، ولدينه ولموقعه كذلك. فالإيديولوجيا لا تبرز على هامش ما يكتب، ولا فيما يفصح عنه إنما كتابته هي ذاتها لا تستطيع إخفاءها. الإيديولوجيا هنا تصور معين للمعاش والمؤمل والمفكّر فيه، وعلاقة محتجبة. فالكاتب يقول كلمته، وكلمته تتضمن موقفه مما يفكر فيه.

ولو لم يكن الوضع كذلك، فكيف نفسّر أشكال الصراعات المختلفة بين شتى النحل والطرق والاتجاهات الفكرية والأدبية، التي شهدها التاريخ العربي ـ الإسلامي، في مراحله المختلفة؟

إن (إن في البيان لسحراً)، لا تنبيء عن سحر معين، عن معنى يتجاوز الواقع، إنما تفصح عن قوة البيان التي تفصح عن واقع مغاير لما كان يفكر به وفيه أولئك الذين اعتقدوا أن ما هم فيه، سيبقى (أي الذين لم يسلموا)، وعن حقيقة تتعدى فكر الكاتب الإسلامي ذاته، تدعوه إلى الكشف عن حركية هذه القوة في اللغة، ومتى تكون، وكيف تكون واقعياً! إن اللغة (أي لغة) لا تفصح عن كل شيء، ولا تقوله، إنما تحرض الفكر على ممارسة تنقيبية في ما هو مجهول له، وخصوصاً عندما تظهر اللغة في رداء ديني، حيث تنفتح على أكثر من معنى، كونها مطواعة، تتلبّس لبوس صاحبها، دون إدعاء امتلاكها، إنه المجاز بامتياز. واللغة العربية في هذا المنحى لا تخفي مجازيتها. والمجاز، هو (كل لفظ نقل عن موضوعه)[٢٢]، وتعبير (السحر) مجاز، لم يرد به ما لا يمكن تقبله إلاّ بالمخيلة، وإنما ما يمكن تقبله بعد إعمال الذهن فيه. حيث البيان يمتلك قوة أشبه بقوة السحر، ولكنها قوة ذات نسب واقعي، لا تتجلى بأبعادها إلاّ لمن يمتلك أدواتها، أو يقدر على فهمها.

هنا البيان لا يلجم الوعي، ولا يؤسطر الفكر، بقدر ما يدعوهما كليهما إلى التماس مع الواقع، وامتلاكه معرفياً، وهنا لا تكون اللغة سحراً، بقدر ما هي قوة مفاجئة، تكتشف بعد مكابدة ومجاهدة ومعاينة شمولية!

لقد عرفت أشكال الأدب والفكر كافة، زخماً معرفياً وإبداعياً، تجلى في مراحل مختلفة (وخصوصاً في العصر العباسي)، وفي الأندلس، وفي فترات محددة فيها، نمت فيها اللغة العربية واغتنت بمفرداتها ودلالاتها، واكتسبت قيماً جديدة، وتواصلاً معرفياً اختلافياً وإبداعياً على مختلف الصعد، لأن الدولة العربية الإسلامية كانت تمتلك الأرضية المهيَّأة لنمو مثل هذه الإمكانات ونمائها وبلورتها: نظريات أو اتجاهات أدبية وفكرية، أو مذاهب شتى.

كان (جسد) الدولة العربية ـ الإسلامية (إن جاز التعبير) يقوى ويزداد صلابة وحيوية، لتوافر إمكانات القوة المادية والمعنوية، وكانت اللغة العربية التي شهدت انتشاراً عالمياً (من الجهات الأربع)، قادرة على استيعاب هذه الحركية، وتجسيدها، لأن مجالاتها البحثية كانت متوافرة. ومع اضمحلال أو تجذر هذه المجالات، بدأت اللغة ذاتها بالانكماش[٢٣]. وبقدر ما نتقدم في التاريخ نجد أن اللغوي يغلب الواقعي من حيث التفسير. رغم تشظي التخلف (بتنوع أشكاله)، وتشظي المجتمع العربي، من خلال أشكال التخلف السياسية والاجتماعية والثقافية التي تسوده، ويروّج لها

كذلك. هذا هو التفكك المجتمعي بعينه. ذلك الذي لا ينتبه إليه. ففي الوقت الذي يتقدم فيه (الآخرون) في أوروبا وغيرها، على أكثر من صعيد، في مسار فهمهم لواقعهم ولأنفسهم، لا يزال مفهوم الإعجاز، بعدما فقد حتى الأرضية الإيديولوجية المساعدة على تداوله، والقبول به، وأصبحت إيديولوجيا كارثية، لا يزال يشغل تفكير أغلبية المثقفين العرب والمسلمين، الذين يجدون في اللغة المنقذ المنتظر، والمخلّص لهم من كل ما هم فيه من بلايا وأرزاء وأنواء.

أليس من حق أحدهم أن يقول (الإعجاز العربي إعجاز لفظي. فالعربي لا يرى في طلوع الإنسان إلى القمر معجزة، بل أحياناً ما نجد بعض الناس ينكرها، والعربي لا يرى في الهاتف والتلفاز والسيارة والقطار والطائرة والصناعة، أو أي أداة جلبها العلم الحديث، إعجازاً[٢٤]، ومن حق سواه أن يكتب (لقد جمدت اللغة بعدما حنطت، ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط)، ومن ثم قوله الصدامي (لو قررنا عدم النطق إلاّ بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا.)[٢٥] الخ؟

إن هذا يؤدي بنا، ويساعدنا على إثارة النقاط التالية:

١ ـ إن وعياً متخلفاً، لا يراعي الواقع في متحولاته، والتاريخ في متغيرات أوضاعه وأحواله، لا بد أن يفسر كل ما يعرض له وعليه، بشكل متخلف. وإذا كان من طبيعة اللغة (أي لغة) أنها تشكل رموزاً دالة، وأن هذه الرموز حركية بدورها، من خلال ما هو متحرك وحركي اجتماعي في الواقع، فهذا يعني أن اللغة ذاتها ليست ثابتة بمتضمناتها المعنوية، أو باشتقاقاتها ودلالاتها، ولا بمفرداتها التي تتجدد وتعدل، وألفاظها التي تناسب ما هو متحول ومتغير. وهذا يعني أن طريقة التعامل مع اللغة العربية، الراهنة منها بخاصة، هي أكثر من متخلفة. فهي من ناحية لم ولا تحسن التعامل الفلسفي والوظيفي المنتج مع حركية اللغة، بوصفها كائناً بمن يكوّنها ويكونها، وتفصح عن كينونتها عبره ومن خلاله. وهي من ناحية ثانية تعاملها وتتعامل معها من منظور ستاتيكي، وتعتبرها سلطتها المرجعية، وكأن اللغة هي (العقل المحض)، أو الواقع الفاعل. فتتحول سحرية البيان هنا إلى سحر يلجم الوعي، ما دام الوعي هذا، عاجزاً عن فك أوالياته الوظيفية، ومكوناته الدلالية، ولاتاريخياً من خلاله. إنه الوعي الشقي بامتياز، وعي هؤلاء الذين ينطبق عليهم قول القائل (ولكن مهما نقول فنحن لا نقول شيئاً، إنما نبرر أنفسنا، مهما نقول فنحن بذلك لا نقول شيئاً، ولكن عندما نمنح لنفسنا صوتاً نعجب بحالنا ونحن نتكلم)[٢٦].

٢ ـ وضمن إطار هذا الوعي المتخلف، يتم التعامل مع الماضي (الماضي المشرق)، وبما أن صلة الإنسان الأساسية مع هذا الماضي المشرق، (بالنسبة للعرب الذين يؤكدون حضورهم المركزي في نشر الإسلام وبناء حضارته، وبالنسبة للمسلمين الذين ساهموا في هذه العملية، والأول هم الأكثر تركيزاً على ذلك، لأنهم عرب قبل كل شيء) هي اللغة العربية، فإن

التعلق باللغة، هو بمثابة التواصل مع مكنون ومضمون ذلك الماضي. هكذا يؤكد (الأصل) كشيء لا يتكرر، مركزيته في تجميد اللغة ذاتها، وتبليد الذهن المتعامل معها. حيث يصبح كل شيء قابلاً للقياس من خلال ما هو ماض. فالعلوم هي علوم الأوائل، واللغة هي لغة الأوائل، والتاريخ هو تاريخ الأوائل، وصلاح الأمة (الأمة الإسلامية، رغم تفككاتها وإيديولوجياتها المتصارعة) هو بصلاح أولها. ويُنسى هنا أن الأوائل هم أنفسهم لم يكونوا أوائل. فالتاريخ لم يولد بهم ومعهم. وهم أنفسهم أكدوا حضورهم في التاريخ باعتبارهم بشراً، كانت حياتهم لا تخلو من نزاعات وصراعات وأمية (كما لا يُخفى على أحد). لكنهم اجتهدوا، وكانوا أبناء زمانهم. وأخذوا عن سواهم وأخطأوا وأصابوا، ولم يتوقفوا عن الإبداع أو الاجتهاد. وشبهوا ما يجري في واقعهم بما يتناسب وتصورهم عن الواقع المعاش. فالحاكم شُبّه بالقلب. ورغم ذلك لم يتوقفوا عن مخاصمة القلب والانقلاب عليه. وأهمية الحاكم كأهمية القلب، لا تعبر عن قيمة الموقع، إنما عن حساسية الوظيفة وخطورتها. والقلب لا يستمد أهميته من موقعه، إنما من فاعليته. وفي التصور السياسي العربي - الإسلامي، وخاصة في ظل سلطة مستبدة، يكون الحاكم القلب الذي توظّف وتكون بقية الأعضاء في خدمته لا العكس. وشبه الحاكم بالراعي، وكأن الآخرين مجردون من القوة (أي الرعية)، وتحركت اللغة في مسارها السياسي السلطوي، في خدمة الحاكم.

٣ - وفي أثر الحركة الدائرية للوعي الشقي، تتمركز فيه العطالة، وتصبح الفاعلية سلبية لاسيما راهناً. حيث يجري التأكيد على (قدسية) اللغة العربية، وأهميتها في تأكيد الوحدة العربية. والمجتمع العربي يزداد تشظية، وفي تأكيد وحدة الإسلام، والأمة الإسلامية هذه تضم دولاً استعبدت، ولا تزال تستعبد شعوباً لها في ظلها، إسلامية، وتهدد أخرى (كما في المثال الفارسي، فالفرس استفادوا من الإسلام سياسياً أكثر من العرب أنفسهم، وما زالوا، وفي المثال التركي، بشكل أخطر، فالأتراك هم أكثر من حاولوا استغلال الإسلام، واضطهاد الشعوب الإسلامية، ومن بينها العرب، وما زالوا يمارسون الاضطهاد في آخرين، والنظام التركي هو الذي يشكل قاعدة عسكرية لا تخفى على أحد، للدول التي يعتبرها «مسلمونا» أعداء للشعوب الإسلامية الخ).

إن التشديد على قدسية اللغة العربية، في ظل تنامي التخلف العربي، يساهم ليس في تحرير وعي الإنسان العربي، إنما في تبليدة أكثر. خصوصاً أن العرب يواجهون اليوم كارثة قومية تهدد وجودهم كمعنى. فوجودهم كمي أكثر مما هو كيفي. وبشكل أخص في ظل التقومن القطري.نعم (إن وجه الخطورة في سيرورة التقومن الذاتي للكيانات القطرية يكمن، على وجه التحديد، في كونها تتم من خلال التمسك باللغة العربية والحرص عليها، لا من خلال الطلاق عنها والانشقاق)[٢٧]!

فقدسية اللغة هنا ذرائعية سلطوية، تبريرية، تمريرية لأكثر من فكرة، لا تخدم أبناءها المجردين من القوة سياسياً.

٣ ـ اللغة كأداة وكوسيلة، خصوصاً وما بينهما:

لم تتحقق نهضة مجتمعية عربية منذ أيام الأمويين. إن المركزية السلطوية تشكل عائقاً كبيراً أمام كل محاولة من هذا النوع، خصوصاً عندما يكون التخلف متفشياً في مختلف الصعد. المركزية السلطوية هي التي شكلت النهاية اللاغية للدولة الأموية في تجوهرها العربي، والخطاب السياسي الذي يخص تاريخها ينبئنا بذلك. واللغة تجسد هذه الحالة. وهي التي شكلت العائق الأكبر، وما زالت تشكل هذا العائق، أمام ظهور وحدة مجتمعية عربية ديموقراطية، بمعنى سيادة مبدأ الاختلاف الذي ينمي المجتمع أكثر.

ليس موضوعنا السلطة وكيف تفقر اللغة، في مركزيتها. ما نقصده بالسلطة، ليس بالمعنى الإيديولوجي، وإنما بالمعنى الاجتماعي الذي تجسده طائفة معينة، أو فئة معينة، أو جماعة ما، تتميز بهرمية تراتبية. اللغة تنقل هذه الصورة، وتشع بها سلباً.. إن كل الدعوات التحررية والوحدوية والتنموية، بكل أشكالها وتصنيفاتها الطبقية (هل هي طبقية حقاً؟)، والفئوية، والجماعية، وطابعها الليبرالي (أي ليبرالية تكون هذه في مجتمع متشظ؟) والإسلامي (أي إسلام، حيث هناك أكثر من إسلام: إسلام سلطوي، وآخر خصم، وثالث استسلامي الخ؟) والتقدمي الماركسي وغيره (أي تقدمية، حيث الوعي الشقي هو الذي يطبعها بطابعه؟) خصوصاً بعد الاستقلال، ومنذ خمسينيات هذا القرن بشكل أخص، لم تستطع أن تحقق بعضاً من لحمة المجتمع العربي.

اللغة بقيت رغم ما تجلى فيها من صياغات لغوية، ودعوات حداثة (شعرية وأدبية خاصة) عاجزة عن مجاراة الواقع، لا لأن العجز كامن في اللغة، وإنما الواقع هو الذي يبقيها عاجزة: مختزلة، محتفظاً بها في إطارها الشعاراتي والإعلامي الموجَّه! السلطة في وضع هذا (وهي سلطة القمع أكثر من كونها سلطة شعبية، جماهيرية، وسلطة التخلف المنظم، أكثر من كونها سلطة التنمية، وسلطة الشعار المضلل، أكثر من كونها سلطة الفعل الاختلافي المؤمل) تبعثر اللغة وتحافظ على المفردات التي من شأنها التعبير عنها. إنها تمارس سياسة الكشف والاخفاء والامحاء، كشف المفردة التي تدعم وجودها، قراءة وكتابة، وإخفاء وإمحاء كل كلمة تكشف عن مضمونها الإيديولوجي، في مجال الوعي الباطني ذاته!

تصبح اللغة أداة لتحقيق ما هو سياسي بدعم مركزية السلطة، ووسيلة لترويض الجماهير نفسياً قبل كل شيء.

وهنا وهناك لا تعود اللغة مسرحاً للاختلاف المجتمعي، إنما فضاء للمسيَّس، وأرضية صلدة لتفريغها من كل قوة مواجهة! والمثقف العربي بشتى تصنيفاته، لم يقدر، ولا يقدر على فعل

شيء، ما دام هناك مركزية سلطة تراقب وتعاقب كل اختلاف! (فولتير، ومونتسكيو وديدرو وجان جاك روسو، وبلزاك وستندال... الخ) ، ما كان بإمكانهم أن يبدعوا، وأن يكتبوا ما هو جديد، وأن يجددوا اللغة ذاتها، لولا ذلك المجال الاجتماعي التنويري الأنواري الذي وجدوا أنفسهم فيه. ولا كان بإمكان (كنط، وهيجل، وفيورباخ، وغوته، وماركس، ونيتشه... الخ) أن يكتبوا ويبدعوا، لو أن الإمكانية الاجتماعية لم تكن ممتلكة من قبلهم والتحول الاجتماعي نحو الأفضل لم يكن موجوداً. وحتى بالنسبة لكتاب روس من أمثال (دوستويفسكي، وبيلنسكي، وغوغول، وتشيخوف، وتشيرنشيفسكي الخ)، ما كان بإمكانهم أن يبدعوا، لو أن روسيا لم تكن في طريق مخاضات وتحولات اجتماعية. إن المجتمع هو الذي يؤكد حضوره من خلال لغة تشير إليه، وتعبر عنه تماماً في متغيراته!

ولعل ما هو خافٍ على المثقف العربي اليوم أكثر من أي يوم مضى، أو ما هو متناسى من جهته أو ناسيه، هو أنه في مختلف مراحل الدولة العربية ـ الإسلامية، كانت السلطة (بالمعنى السياسي) غالباً هي التي تفتح المجال للكتابة، لتطور اللغة ذاتها. وإذا تمعَّن في محيطه الاجتماعي العربي، وفكر ملياً في آلية التعمية السياسية والإيديولوجية، والبث الإعلامي الديماغوجي، اللذين يمارسهما النظام السياسي العربي، في مختلف مواقعه، وكيف يدير حركة كل نشاط، أياً كان نوعه، وتحت رعايته، وباسمه تماماً، لأدرك بسهولة فائقة مدى الخراب الملحق باللغة. فالسلطة تصنع مثقفيها وكتّابها، وهي في الوقت نفسه تصنع أوسمة خاصة بها ونياشين لتخليدها، ومناسبات لتبجيل رموزها (رمزها)، وتبتكر أدواتها، ووسائلها التي تؤكد تاريخيتها بالإكراه الوظيفي، أو بحكم مركزيتها، وتغيّب من لا يدور في فلكها الإيديولوجي بشكل ما. وإذا كانت اللغة كائناً حيوياً، وهو كائن يتغذى بالاختلاف، بالتفاعل بين المتناقضات، والتكامل فيما بينها، ولا يوجد شيء من هذا (إلاّ ضمن نطاق ومحدود، هنا وهناك عربياً)، فهذا يعني أن اللغة العربية اليوم مهيكلة تماماً!

ومن جهة أخرى، فإن الذي يمكننا قوله، هو أن السلطة عندما تكون قوية، وتمتلك رخاء مادياً في مساره الاجتماعي، فإن اللغة تمتلك القدرة على التطور والتجدد والتجذر في الواقع. فالدولة العربية ـ الإسلامية في مراحل قوتها، أعطت دفعة هائلة للغة العربية، كما في ترجماتها من اليونانية خاصة، وفي التآليف المختلفة. بينما العثمانيون الذين ادَّعوا إسلاميتهم، وحمايتهم للإسلام، وتمثيلهم، أخَّروا اللغة العربية قروناً طويلة، مختزلين إياها، من خلال إفقار الواقع. وكذلك في العصر الحديث، فإن اللغة العربية عجزت عن استيعاب الثقافة العالمية في إطارها الأوروبي خاصة، انطلاقاً من واقعها المزري. لقد كان بوسعنا أن نجد قديماً في أوج عطاءات اللغة العربية، في مجالات شتى: فكرية وأدبية، الكاتب الإسلامي بامتياز. الإسلام كممارسة مجتمعية، مع احتفاظه بالتمايز والاختلاف. كان هناك ما يمكن تسميته بالكاتب (المجتمعي)، كان هناك فضاء مجتمعي مفتوح، رغم وجود صراعات وحالات تعذيب، ولكن هذه لم تقف

عائقاً أمام النمو الثقافي اللغوي تماماً. ومن السهل القول إن أمثال (الطبري، والتوحيدي، والمعري، وسواهم)، لو كانوا أبناء اليوم، لما كان بوسعهم كتابة ما كانوا يكتبونه، من خلال تصورات تعتبر اليوم محظورة. أما اليوم، فمن الصعب (هل نقول من المستحيل؟) اليوم العثور على كاتب عربي يمكن اعتباره مجتمعياً. ومثل هذا الوضع ليس الكاتب هو نفسه المسؤول عنه، إنما هناك وضعية اجتماعية متشظية، يشارك فيها بشكل ما، تفسر ذلك. فالتصور القبلي للعالم، حل محله التصور الطائفي والمذهبي الضعيف والفئوي والطبقوي والقوموي. الخ، ورغم تمتع شخصية المثقف العربي بالكثير من الدلالات المميزة لها، إلاّ أنها في قاعها تفصح عن تمترس التفتيتي (الفئوي، الحزبي التحزبي، الطائفي. الخ) في كيانه، وحتى ذاك الذي يبدو كاتباً (حراً) كما يسمى، فإن لاشعوراً جماعياً انقسامياً يسكن مخيلته، ويلون تصوراته للواقع المعاش.

وليس هناك من استطاع أن يقدم نفسه في لغة تخلو من تحزبية معينة: مسمات أو غير مسماة. فنجده يعدد أسباب تخلف مجتمعه بصياغاته اللغوية الخاصة، في مسارها الإيديولوجي، أو عندما يناقش وضعاً ما، ويركّز على ذكر سلبياته، فتظهر العملية وكأنه يستحضر الحديث المشهور (ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون منها في النار، وواحدة منها هي الناجية)، حيث يعد نفسه بشكل ما، من (أو من أتباع) الفرقة الناجية!

فالتشظي الاجتماعي في وبائيته النفسية، يتخلل معظم ما يكتبه المثقف العربي (هل نقول الجميع؟).

- فحتى الماضي في اتجاهه الإسلامي، يُختلف عليه هنا وهناك. ومن يقرأ ما كتبه محمد سعيد رمضان البوطي، ومتولي الشعراوي، وسيد قطب، ومحمد النويهي، ومالك بن نبي، وفهمي هويدي، وحسن حنفي، ومحمد أركون الخ فسَيلاحظ ذلك.

- وحتى الماضي في اتجاهه العربي القومي، يختلف عليه، ومن يقرأ ما كتبه ساطع الحصري، والأرسوزي، وعصمت سيف الدولة، وقسطنطين زريق، وياسين الحافظ، والياس مرقص، وبرهان غليون.. الخ، يلاحظ ذلك!

- وحتى الماضي العربي، وحاضره، يتجليان خلافياً، في ما كتبه ويكتبه حسين مروة، ومحمود أمين العالم، وعبد الله العروي، وسمير أمين، ومهدي عامل، وأحمد صادق سعد، وصادق جلال العظم، وهادي العلوي، وفالح عبد الجبار، ماركسياً، ومَنْ يقرأْ ماكتبوه ويكتبونه يلاحظ ذلك!

لقد بقيت اللغة في نتاجات هؤلاء (وبدرجات متفاوتة) بعيدة عن تمثيل واقعها. لأن الواقع المعاش لم يجرِ تحريكه وتطويره. إن مجتمعاً متخلفاً لا يساعد على بلورة لغة متطورة، إنما على تقديم لغة مخلخلة في الصميم.

ورغم المحاولات الصادقة في مساعيها، الرامية إلى تقديم فكر حضاري (بالمعنى المجتمعي العام للكلمة) التي قام بها العديد من المثقفين العرب، إلاّ أنها لم تستطع التجذر في الواقع. لأن الواقع كان أقوى في أدلجته الموجّهة منها. وكما أن بضعة أفراد ثائرين، ومتحمسين لما هو جديد واقعياً، لا يشكلون جيشاً جماهيرياً، وليس بوسعهم صنع ثورة، وتغيير واقع متصلب، ومسكون بأكثر من تخلف مادي ومعنوي، كذلك اللغة، فإنها لا يمكنها الظهور قوية، من خلال أصوات محدودة التأثير!

وإضافة إلى ذلك، فإن إعلان أحدهم عن نفسه ماركسياً في كتاباته، لا يعني على الإطلاق أنه أصبح ماركسياً. وادّعاء أحدهم أنه كاتب الجماهير العربية، والوحدة والقومية العربية، لا يعني على الإطلاق أنه أصبح مثقفاً قومياً جماهيرياً بامتياز، وزعْم أحدهم أنه إسلاماني في الصميم، ومواطن في الأمة الإسلامية لا يعني على الإطلاق أنه أصبح مثقفاً إسلامانياً، وبامتياز كذلك!

- لقد اعتمد الماركسي العربي (أكان ماركسياً بالفعل؟) رؤية ناقصة ومختزلة للتاريخ، وللواقع، اقتصادوية!
- والذي ادّعى الطهرانية، وهو إسلاماني (أي إسلامانية يا ترى؟)، مارس بدوره نصوصية مختزلة للتاريخ، في اختياره لمشاهد وأحداث تتناسب، وتصوره لما هو فيه، وحدود وعيه الأكثر ضيقاً (وبما لا يقاس طبعاً) من حدود الإسلام!
- والذي نادى بالوحدة العربية (هل كان وحدوياً في داخله بالفعل؟)، اختصر التاريخ والواقع غالباً في حدود الشعارات!

هكذا اعتمد كل من هؤلاء رؤية أو أسلوباً أحادي المفهوم، يقوم على تضاديات، لا يخرج في الغالب الأعم عن أجواء (تلبيس إبليس)، في فصله بين من ليس معه، ومن معه، فاختلفت السبل، ولكن المعنى كان واحداً. والجميع في النهاية التقوا في طريق مسدود! ولنقل: بدرجات متفاوتة. ولنقل موضحين: يجب ألا يعني هذا القول لهذا أو ذاك، أنه الأقل خطأ! إنما هو صاحب الخطأ الأكبر (في نفسه على الأقل)، ليستطيع الخروج من النفق المسدود (وهل يستطيع بعد مشواره الطويل؟)، فمجتمعه العربي شاهد على عسفه الفكري، وعنفه الواقعي. واللغة تشهد ضده. نعم إن اللغة تنتقم ضد من استعملها هكذا. وانتقام اللغة هو من خلال عدم القدرة على زحزحتها من إطار مفاهيمها القديمة!

وإذا كان هناك طروحات سياسية واقتصادية تدّعي أن سبب التخلف (سبب التشظي الاجتماعي العربي)، سبب بقاء العرب في أكثر من مائتي مليونهم أعراباً، في عصبياتهم الجديدة القديمة، غارقين في التوحش (حسب تعبير ابن خلدون)، لا في التأنس، هو نابع من كمبرادورية البرجوازية العربية، وعجزها عن تحقيق حلم الجماهير العربية (هل يصح جعل الرعية جماهير، في ظل مركزية السلطة؟)، فالهزيمة بأشكالها المختلفة، سببها الأنظمة القائمة، والبرجوازية الأنانية الخ،

أو عدم التمسك بالإسلام الصحيح، أو بسبب حالة التجزئة المتشظية. الخ فإن الأصح من كل هذا وذاك، هو أن الهزيمة تشمل كل من وجد ويجد في نفسه القدرة على الكلام، والقدرة على الحركة، وبدرجات متفاوتة (هذه المرة فقط)، حتى يشعر كل من هؤلاء أنه مسؤول عما يجري، وأن اللغة التي ينطق بها شاهدة على (تشظيه هو نفسه من الداخل)، وانخراطه في عملية التشظية، لا على قهريته (هل يجوز استخدام هذا المفهوم؟) ليستطيع مواجهة فاعلة لما هو فيه من عجز ذاتي وموضوعي. عجز يشمله بكل تكوينه النفسي والاجتماعي والتاريخي، وليجعل لغته (تأنسية معاصرة).

فإذا كانت اللغة العربية في مستواها الراهن، وبهذا الشكل عاجزة عن التعبير عما يضمه عصرنا من تقنيات ومعارف حديثة، فإن هذا العجز يرتد إلى صاحبها، فهو المسؤول ـ أولاً وأخيراً ـ عن عجزها، لأن قوتها: معنى ومبنى في قوة الناطق بها.. فتاريخ الدولة العربية ـ الإسلامية، يقدم أسماء لامعة، عرفت بانشغالها على اللغة: ضبطاً وتنقيباً في معانيها وتفقيهاً ودلالة الخ (ابن جني، وابن فارس، والثعالبي، والزمخشري، والجرجاني الخ)، لكن ماذا يعرف تاريخنا الراهن من أسماء قدمت جديداً (معاصراً) في إطار تهذيب اللغة، وتطويرها حضارياً، وعلى صعيد الفكر نفسه؟

- ربما كان الحق في القول، في أن غالبية من درس ويدرس فقه اللغة العربية، وتعرف إلى هؤلاء اللغويين القدماء، من خلال مَنْ نعتبرهم (أعداء الأمة العربية، والأمة الإسلامية كذلك)، أو كفاراً، أو لا يمتون إلينا بصلة قرابة، من أمثال (دوسوسور، وتشومسكي، وبلومفيلد، وأندريه مارتينه الخ).

- ولنا الحق في القول، في أن غالبية من درس ويدرس التاريخ العربي، والعربي ـ الإسلامي، من العرب، يتعرف إلى تاريخه في منهجيته وتصنيفه، بالاعتماد على مؤرخين أجانب: (غوستاف لوبون، وسيديّو وبروكلمان، وأندريه ميكيل الخ).

وأن أسماء «جاكوبسون، ورولان بارت، وشتراوس، وفرويد، ودريدا، وفيبر، وفوكو الخ) سلطات مرجعية، لقسم كبير من المثقفين العرب. وهذا يعني أن اللغة العربية، وهي تعيش فقراً واقعياً، تظل عاجزة عن استيعاب الجديد عصرياً! ولعل المحاولات التي دعا ويدعو إليها بعض المثقفين العرب، وتتراوح بين التقليدية الصارخة لمثيلاتها (الغربية) وتلمس بداية الطريق، بالنسبة لفعالية اللغة، وارتباطها بالواقع، ومن منظور (تفكيكي)، كما في كتابات (أدونيس، ومطاع صفدي، وعلي حرب، ومحمد أركون، وعبد السلام بنعبد العالي الخ)[٢٨]، لا تزال تبحث عن أرضيتها الواقعية، عن مقوماتها المادية. فإن لم يجر تمهيد سياسي اجتماعي ثقافي على مستويات مختلفة، تبقى اللغة مراوحة في مكانها، أو تكون ذات فاعلية محدودة! والدعوات التي تتحرك في إطار ما يسمى بـ (الحداثة)، في مجالات كتابية مختلفة، هي بدورها، رغم أهميتها، تبقى غير ذات جدوى، ما دامت تفتقر إلى المقومات، أو الأساسيات المادية والمعنوية بالدرجة الأولى.

٤ ـ اللغة التي تمتلك الفاعلية:

في مكان ما، من هذه الدراسة، استشهدنا بقول الدكتور (الجابري) حول أن الألفاظ القاموسية غير متداولة فيما بيننا. وقياساً على ذلك يمكن القول: إن محاولة تسجيل (لغة العامة) تلك التي تعبر عن همومهم، في مكوناتها اللفظية والدلالية المختلفة، والتي تتضمن مواضيع شتى، سوف تفاجئنا في النهاية، عندما نقارنها بلغة الكتابة الفكرية خاصة، فالنسبة الأعظم منها تظل بعيدة المكتوب والمقروء، بسبب أشكال المنع والرقابة السلطوية المؤسسية وأشباهها. ولو أننا قارنا ما يكتب اليوم، وخصوصاً في أمور فقهية وجنسية[٢٩]، بما كان يكتب سابقاً، وفي كتب ألّفها فقهاء، علمية المضمون، كما في حال كتاب (الروض العاطر ونزهة الخاطر) للشيخ (النفزاوي)، فسوف نكتشف أن مساحة القمع والمنع المؤسساتية كبيرة ومرعبة أكثر!

فاللغة تمتلك قوة كبيرة، بالنسبة لمن يحسن استعمالها، ومواجهة سلبيات الواقع، من خلالها، وعندما تُعطى له حرية التعبير عن ذلك. وهذا يعني أن المثقف هو إمكانية فاعلة عند وجود المجال، وإمكانية سلبية، عند غياب المجال، أو تشوه مضمونه! ووفقاً لهذا التصور، فـ (إن قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها، تلك الكلمات التي لا تعمل إلاّ على الإشارة إلى تلك القدرة أو تمثيلها على الأصح)[٣٠]، حسب تعبير (بورديو).

وإذا كنا نجد المجتمع العربي في حالة تشظ وتشظية، وكان هناك أنظمة تمارس عسفاً وعنفاً متنوعين على (رعاياها)، وتضع أهدافها المصالحية في مقدمة أعمالها بأشكال مختلفة، بات لنا واضحاً إلى أي مدى يعيش هذا المجتمع كارثيته القومية والإنسانية في الوقت نفسه. ولم نربط بين القومية والإنسان، إلاّ لأن الأنظمة هذه تسعى إلى هيكلة مجتمعاتها القطرية، وتفريغها من مقومات القوة المناهضة لها، والقوة المعبّرة عن (الجماهير المروضة)، وإبعادها عن حضورها الإنساني. وفي هذه الحالة تعيش هذه (الجماهير اغترابيتها القومية (وهي ممزقة)، والإنسانية (وهي متنحاة، ومعزولة عن أي مساهمة حضارية إنسانية معاصرة)، وفي هذه الحال، تظهر اللغة مهيَّأة أكثر فأكثر لفقدان ملامحها، وقوتها كلغة قادرة على الفعل، حيث يوجد أكثر من حاجز، يمنعها من التواصل الحي والخلاق مع الواقع الفعلي، إنه حاجز مُمأسس بامتياز!

وعندما تتفاعل الأنظمة تلك، مع (جماهيرها)، وتكون تاريخية، تهيّئ اللغة لأن تكون فاعلة، من خلال من يكتب بها، أو ينطق بها في حضوره الثقافي، وحيث يكون المجتمع كلاً واحداً، والمثقف مجتمعياً، أي يعرف بمجتمعيته بشكل خاص، وليس بانقساميته، أو بفئويته، أو بطبقويته الخ

الهوامش:

(١) فوكو، ميشال: **الكلمات والأشياء**، ترجمة جماعية، (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٢٤٣.

(٢) سعيد، أدوارد: **الإستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢)، ص ٤٠.

(٣) انظر مقالته: «الطبيعة الشكلية للغة» في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٨ ـ ١٩، ١٩٨٢، ص ٢٦.

(٤) راجع مقالته «التاريخ والعقل التقليدي» في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤٩، ١٩٨٧، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٥) انظر حول ذلك «عفيف دمشقية» في: «اللغة وباب الاجتهاد»، في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٠ ـ ٣١، ١٩٨٤، وكذلك «د. عمر موسى باشا» في «إشكاليات اللغة العربية بين الأصالة والإعجاز والحداثة» في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٦٠، ١٩٩٠، و«ابن خلدون» في **مقدمته**، (دار العودة، بيروت، ١٩٨١)، ص ٤٦٢.

(٦) راجع كتاب «الجرجاني»: **أسرار البلاغة في علم البيان**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٢).

(٧) نقلاً عن الدكتور «باشا» في المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨) حسين، محمد الخضر: **دراسات في العربية وتاريخها**، المكتب الإسلامي، (مكتبة دار الفتح، دمشق، ط ٢، ١٩٦٠)، ص ٧.

(٩) انظر في ذلك سليم بركات: **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، (جامعة دمشق، ط ١، ١٩٧٩)، ص ٢٠٦.

(١٠) انظر د. عمر موسى: في المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١١) قباوة، د. فخر الدين: «المعجمية العربية ومشكلة الفصاحة» في مجلة: **الفكر العربي**، العدد ٦٠، ١٩٩٠، ص ٥٣.

(١٢) حرب، علي: **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية** (دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٥)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٣) الجابري، د. محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨)، ص ٧٥.

(١٤) من السور التالية، وبالتسلسل (النحل/ ١٠٣، الشعراء/ ١٩٥، الأحقاف/ ١٢).

(١٥) أي الإشارة إلى الآية التي نصها ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ سورة البقرة، حيث جرى ويجري تقويلها بما لا تتضمنه، بذكر أسماء الدواب من جهة، أو الجمادات، أو الملائكة من جهة أخرى، وكأن الأسماء وحدها قادرة على بناء ثقافة، وكأن الحروف قادرة بدورها على بلورة فكر. الأسماء تعني (ألفاظ اللغة)، واللغة ليست مجرد ألفاظ، وإنما هي نهج من «علاقات» بين هذه الألفاظ. راجع دراسة (عفيف دمشقية) في: المصدر نفسه، ص ٣١، وغيرها.

(١٦) الجابري، د. محمد عابد: **العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٩٩.

(١٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤٦١.

(١٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣.

(١٩) عبد الرحمن، عبد الهادي: **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣)، ص ٥٢.

(٢٠) حرب، علي: «غزو ثقافي، أم فتوحات فكرية»؟ في مجلة: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٧٤، ١٩٩٣، ص ٦٨. إنه تفسير جريء، و(حقاني) هذا الذي يقوله (علي حرب)، عندما يضع القوة في النفوذ اللغوي والثقافي، وعندما يعتبره فكراً قوياً ونافذا، لا لأنه في ذاته كذلك، إنما لأن هناك واقعاً جعله هكذا.

(٢١) راجع حول ذلك «محمد عابد الجابري»: **تكوين العقل العربي**، المصدر نفسه، ومن ثم **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٦).

(٢٢) انظر «عبد القادر الجرجاني» في: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٤)، ص ٥٣.

(٢٣) انظر حول ذلك مثلاً «طه حسين» في: **من تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي والعصر الإسلامي**، (دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٥)، ص ٤٦٣، وما بعد، و«د. شوقي ضيف» في: **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، (دار المعارف، مصر)، الطبعة التاسعة، منقحة، وفي: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**، (دار المعارف مصر)، طبعة رابعة ومنقحة ، و«آنخل خنثالث بالنثيا» في: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة، ط ١، ١٩٩٥)، و«د. محمد عبد الرحمن مرحبا» في: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، (منشورات عويدات، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣)، الخ.

(٢٤) عبد الرحمن، د. عبد الهادي: «الذهنية العربية: منظور لغوي»، في مجلة: **دراسات عربية**، العدد (٣ - ٤)، ١٩٩٣، ص ٢٥.

(٢٥) الجابري، د. محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، ص ٧٩.

(٢٦) انظر مقال: كارلو ميشيلستاير، «الكتابة الفلسفية خارج المصطلح، الإقناع والبيان»، في مجلة: **العرب والفكر العالمي**، العدد ١٠، ١٩٩٠، ص ٤١.

(٢٧) طرابيشي، جورج، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، (دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ١١٣.

(٢٨) يقول (د. محمد أركون) مثلاً: (نحن كمؤرخين نستطيع التحدث عن تفكيك التاريخ (تفكيك كتابة التاريخ). إن هذا المنهج في التحليل يخلصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة، قوى ذات أثر حقيقي واقعي، لكنها وهمية في نظر الروح العلمية الباحثة)، انظر كتابه: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦)، ص ١٩٨١.

(٢٩) راجع مجلة **الناقد**، العدد ٥٢، ١٩٩٢، ملف (الايروتيكية العربية: السطح والقاع).

(٣٠) بورديو، بيير: **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (دار توبقال، الرباط، المغرب)، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٦٣.

٢

حركية الجامع في إطار عقلية التخاصم

ـ ١ ـ

لماذا هذا الموضوع بالذات ـ هنا ـ ؟ ولماذا هذا العنوان المشار إليه؟ وما الذي يمكننا إثارته من خلاله؟

أولاً: ليس بوسع أحد اليوم أن ينكر الدور الكبير والخطير الذي يلعبه الجامع، والذي يتوسط العلاقة بين السياسي والمواطن العادي (وبشكل أدق: الحاكم والمحكوم)، وخصوصاً منذ ثمانينيات هذا القرن، حيث تصاعد تأثيره كقوة معنوية هائلة، بحيث أصبح بالإمكان القول: إن من يمتلك هذه القوة، بوسعه زعزعة الأمن المسيَّس في أي مجتمع خاص به، وبثّ الاضطراب في قلب السلطة السائدة بالذات. ومن هنا نرى ـ وإلى أي مدى لافت للنظر ـ كيف يركّز عليه السياسي العربي حاكماً (بالدرجة الأولى)، أو معارضاً مؤمناً بقوته، مدركاً لها، كأساس متين وصلب في البنية التحتية للمجتمع، موازياً إياه ـ دون مبالغة ـ بالقوة الاقتصادية، في المجتمعات الرأسمالية، وذلك عندما نعلم أن هناك امتدادات لسلطته الروحية، في المؤسسة المجتمعية، وفي الشارع، وعبر الإعلام، وكيف أصبح تقليص (المواطن المؤمن/ المحكوم الرعوي) إلى كائن ذي بعد واحد، هو بعد الطاعة المطلقة للحاكم، مجرداً من كل قوة، أو مبدّد القوى، حيث يكون المعرّف بالحاكم ظاهرة مروّعة، على أكثر من صعيد. إنه مؤسسة لتكوين البعد السياسي، في ظل العبودية الدينية الموجّهة، ومن خلال عقلية التخاصم تماماً!

وثانياً: لأن مفهوم الجامع في حراكه الاجتماعي، يثير أكثر من معنى. إنه مفهوم ثرّ الدلالات، غير ثابت، خصب بإمكاناته المعرفية، وإمكاناته الفكرية المرئية واللامرئية. حيث يسمح لنا بالتوغل في عمق المعاني الحافة بالجامع، وكيف أصبح الجامع اليوم ذا شأن لا يمكن تجاهله

سياسياً ـ إنها دلالات جلية، مختزلة مؤطَّرة ـ كما سنرى ـ وفكرية منتقاة مبتغاة، واجتماعية وثقافية وسياسية.

وثالثاً: لأنه بوسعنا مقارنة الأرضية (الإيديولوجية) للجامع، فهدفنا: ليس التقليل من دور الجامع، أو تهميشه، أو تقليص حدوده، والدعوة إلى ذلك، وإنما محاولة الكشف عن كيفية تشكيل الأدوار التي يسعى السياسي العربي (المتنفذ خاصة)، إلى البرمجة لها، للحفاظ على امتيازاته عبره، حيث تكشف عقلية التخاصم عن عميق تشظيها الباطني، وانقسامها على ذاتها!

ـ ٢ ـ

لنحاول إعطاء لمحة تاريخية عن الجامع الإسلامي، والمهام التي تُناط به، نظراً لأهميتها هنا.

بداية، لا بد أن نعرف، أن الجامع لم يُسمَّ جامعاً، إلاّ لأنه يجمع إليه الناس، وفيما بينهم يكون الاجتماع، حيث يشكلون جماعة واحدة مذهباً، ويجتمعون على كلمة واحدة، تؤلّف بين قلوبهم، وتوحّد مشاعرهم، ويسجدون فيه لله. كما يُكتب عن ذلك. والسجود هو الخضوع والتسليم لله. وهذا يعني أن الجامع الذي هو بيت الله، الذي هو للدين، بمثابة القلب للجسد، فيه يلتقي المؤمن مع ربه، أو المؤمنون مع بعضهم بعضاً، حول كلمة تجمعهم، هي كلمة الإيمان بالله الواحد الأحد، والخضوع المطلق لأوامره ونواهيه، والالتزام بتعاليمه، والإخلاص لدينه الخ.

وكما أن الله هو المحرك الأول، للكون دينياً، وقطبه الأوحد، كذلك الجامع، لكنه هنا التجسيد الأعظم لوجود الله، حيث يحتل مركز العالم، وهو من جهة أخرى، يمثل التجسيد الفعلي للإسلام. فالجامع لا يجمع إليه الناس، إلاّ ليصهرهم ضمن بوتقة واحدة، أو ليوجههم نحو غاية واحدة. وقد كان يشكل ـ ولا يزال ـ المحور الأكبر في الإسلام، لأنه ليس مجرد مكان، يلتقي فيه المسلمون. إنما هو ميدان رحب لصناعة النفوس وتهذيبها، وتوجيه الإرادات، وبلورة أفكار محددة.

ولهذا فهو يشكل سلطة لا غنى عنها، عند الحديث عن الإسلام، ووجود الحاكم المسلم، أو عند الحديث عن مجتمع يكون للإسلام فيه حضور ما. فعبره تتشكل قوى، أو الاستعداد لمواجهة قوى، وليس مبالغة إذا قلنا: إنه كان يمثل جهازاً إعلامياً من الطراز الأول، بل كان دوره، ولا يزال، أخطر وأكبر من الإعلام المرئي والسمعي، فهو الجامع بينهما، لأنه يشرّع لسلوك دنيوي معين، ويضفي عليه قدسية معينة في الغالب الأعم، وخصوصاً عندما يكون هناك تشديد على تعاليم الدين، ومحاولة لاختزالها، لتثبيت سلطة الحاكم، ولأنه يشرّع لحياة أخرى تكون في الآخرة. فالخارج عليه، مكروه ومنبوذ في الدنيا، ومغضوب عليه في الآخرة.

واستُخدم في مختلف العصور من قبل أصحاب السلطة، لتأليب العامة على من كانوا يُعتبرون خصوماً، أو لمواجهة الخصوم. والتاريخ حي بأحداثه الماضية، تلك التي تقدم لنا صورة (معاوية)

وهو يشهّر بـ (علي) على المنابر[1]، وإلى أي مدى استطاع «الحجاج بن يوسف الثقفي» في عهد «عبد الملك بن مروان» الأموي، استخدام المنبر الجامعي لمواجهة خصوم الدولة الأموية، بخطبه البليغة والمروّعة (حيث كان يقرن القول بالفعل)، سواء في الكوفة أو البصرة، وغيرهما، كما في هذا البيت الشعري الذي استهل به خطبته، من على منبر مسجد الكوفة:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

وقوله النثري الذي بدأ به خطبته (يا أهل الكوفة إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها، وإني لصاحبها وكأني انظر إلى الدماء بين العمائم واللحى الخ)[2].

ولكن يجب ألاّ يفهم من هذا القول، أن الجامع كان مجالاً للتشهير بالخصوم، أو لإعلاء شأن الحاكم.. فحقيقة الجامع لم تكن منفصلة في يوم ما، عن حقيقة الوجود الاجتماعي المعاش، ولم تكن غريبة عن الواقع اليومي، لأن ما كان يتم في الجامع، كانت حركة الواقع اليومي هي التي تحدده وتوجهه. فقد كانت تتداول فيه وتناقش أمور الدين والدنيا، والعلاقة بينهما كانت في مد وجزر، حسب نوعية العلاقة التي كانت تربط الحاكم بالمحكومين (الراعي السياسي) بـ (الرعية). ويمكن القول إنه كان للجامع أكثر من وظيفة. بل نقول ـ باختصار ـ إنه سمّي جامعاً، لأنه كان جامعاً لكل شيء، أي لكل ما كان يشغل ذهن المسلم، من أمور الدين والدنيا، أو ما بينهما. ففيه كانت تدار مناقشات موجّهة، مفيدة، تخص مختلف العلوم الحياتية الشرعية وغيرها، وفيه كان الحاكم الأعلى للمصر يلتقي برعيته، فيستمع إلى شكاويهم، ويصغي إلى ملاحظاتهم، وأسئلتهم في، وَحَوْلَ مواضيع شتى، وعلى صعد مختلفة، أو كان يحدثهم في أمور تخصهم. ولكن لنضف هنا ما هو ضروري ذكره: عندما كان يريد ذلك، فهو الذي كان يقرّر، وبأي طريقة!

لكن علينا أن نحدد مثل هذه العلاقة. فالذين كانوا يتقابلون، وجدوا في صدر الإسلام، حيث كان الإسلام في بحثه عن أرضية يتجذر فيها، في النفوس. ولاحقاً، كلما ازدادت القلاقل، صار الجامع يضيق أو يتسع من حيث الوظيفة. كان ثمة رهبة من وراء ذلك، كما في صعود المنبر. كان اليومي هو المحرك لنشاط الجامع (كموضوع خطبة)، ثم نجد تفاوتاً في هذه الوظيفة من عصر لآخر، ومن بلد لآخر، وبالنسبة لولاة المسلمين أنفسهم، الذين كانوا يؤكدون ـ وباختصار ـ على المهم[3].

ومن ناحية أخرى كان الجامع يضفي هيبة على شخص الحاكم، وهو نفسه كان يشعر بحضور مختلف «منتش» من على منبره، وفيه، وهو يجسد في ذاته سلطة السماء وسلطان الأرض، والرعية كان يتم شحن وعيها ضد عدو غازٍ، أو تؤلب على خصم مناوىء، أو غريم يهدد أمن المجتمع، وفي جو طقوسي لا تُخفى أبعاده ومقوماته في استنبات الأفكار المرغوبة.

وشكّل الجامع عبر عصور مختلفة قلعة منيعة لا تخترق في رأسمالها القيمي، الذي يجدّد قوى، ويقوّي الثقة بالنفس، ويثير الحماسة، ويبث التفاؤل لدى المؤمن، حاول الغزاة استغلالها، والمعارضون السيطرة عليها، واتخاذها قاعدة لهم، لانطلاقة منها باتجاه خصومهم، وسادةُ البلاد الحفاظ عليها.

وقد لعب في العصر الحديث دوراً كبيراً في تحريض العامة ضد المستعمرين، وكان مركزاً تنويرياً وثقافياً، وقوة استقطابية روحية توحد بين القلوب. كان الأذان كافياً لتجديد الهمم، وإرعاب الأعداء. فالتاريخ بكل خصوصيته المحلية، وفاعليته، كان يستحضر في كل كلمة يلقيها الخطيب من على المنبر، كلمة فاعلة، ومؤثرة، وفي كل اسم يذكر، له حضوره المؤثر في التاريخ العربي ـ الإسلامي، له دور بطولي مجتمعياً.

وكان يشكل علامة فارقة، يشعر عبرها المؤمن بأصالة الانتماء، وحرارة الرجاء، وعلى أكثر من صعيد، وملاذاً روحياً وقت الشدة! لكن هل كان هذا الانتماء إلى هذا المكان الذي يمثل مركز الكون ثابتاً؟

كما أن (المؤمنين) لم يكونوا يشكلون جماعة واحدة، في أي عصر من عصور الدولة العربية ـ الإسلامية، وخصوصاً في الأزمات المختلفة، التي كانت تعصف بها داخلاً وخارجاً، كذلك كان الجامع ساحة رهانات، وفضاء واسعاً لبلورة أفكار متعارضة فيما بينها، تصل إلى حد التضاد، وميدان منافسة وتنافس، ومجال صراعات ونزاعات، تتغير في ضوئها صورة الجامع، والمعاني الحافة به ودلالاتها.

هكذا، على الصعيد التأويلي، وانطلاقاً من (أركيولوجيا الحياة اليومية) بكل تفاعلاتها، كانت اللغة تفصح عن مجريات الأحداث، وتصخب الكلمات، حيث الأشياء في تحولات دلالاتها، ومتغيرات اليومي، تصحّح من، وفي معاني الألفاظ، وتزيحها من مواضعها، لتؤكد سلطان الصيرورة، وفاعلية السياسي، ويظهر في أتون المشهد اليومي المتحرك (حمَّال أوجه).

فلا المادي يستقر على حاله (المدلول يفضح الدال)، ولا الدال يدوَّن في التاريخ الحي (الدال يفضح ذاته، وهو يحافظ على ثباته، وهو يفقد ما كان له من صفات، ويزعم امتلاكها)، والجامع رغم ثباته المكاني، يعبر عن صيرورته، من خلال تغير العلاقات التي تربط بين الناس، ونوعية العلاقة هذه بين (الراعي) والرعية.

فالجامع يصبح امتداداً لشخصية الحاكم، داخلاً على صعيد الدلالات القارة فيه، في معمعان السلطوي، مؤكداً لاهوتيته المعتقدية، ورعائيته (من الرعائية التي تعبر عن شخصية الراعي/ السلطوي، غير المحدودة، في نفوذها)، ويكون الأداة الأقوى في مخاطبة الآخرين، للضغط على (المقهورين) أو (المستضعفين «دينياً»)، أو المضطهدين إنسانياً بمعنى آخر كما سنرى.

ويشعر المؤمن المقهور اجتماعياً، بصعوبة التعايش والتكيّف مع مرموزية الجامع.
فكل ما فيه، يُحِسُّه مشاركاً في قهره، وكلما ازداد القهر، ازدادت حدة الاغتراب.
هذا الاغتراب الذي تحدثنا عنه، ازداد، ويزداد في الوقت الراهن، أكثر من أي وقت مضى. فمركزية الحاكم التي لا تُخترق، وهي في إطارها المشرعن، تمتزج مع مركزية الجامع الكونية، ويشعر (المؤمن) بحالة الانسحاق، وهو بدلاً من أن يسمع (صوت الله)، يُرغَم على سماع صوت آخر، يحل محله مجسداً، بأوامره التي تنفذ، وسلطانه الذي لا يعلوه سلطان آخر.
ويمكننا مقاربة حركية الجامع من خلال عقلية التخاصم، بالاعتماد على النقاط التالية:

أ ـ التداخل بين الجامع والحاكم:

لنتساءل أولاً: كيف يقدم الجامع نفسه من خلال المساحة الجغرافية والقيمية التي يحتلها؟
يتجلى الجامع على الصعيد المعماري بشكل دائري أو مربع، وهو على كل حال، يمتد في فسحة مكانية، ويتصاعد مخروطياً، لينتهي بمنارة، تبدو وكأنها تشمخ نحو آفاق اللاتناهي. وتشكل هذه المنارة العلامة الأولى الدالة على الجامع، وحيث نشهد انفتاحاً من خلالها، عن طريق الأذان، على الجهات الأربع، ليؤكدّ الجامع في إثر ذلك مركزيته، واستقطابيته الكونية.
يختلف الجامع عن الدور الأخرى، على صعيد الطراز المعماري، أو الوظيفة المعنوية التي يقوم بها. المنارة أشرف ما في الجامع، فهي تعلو بناءه، حيث البناء يستمد دلالته كجامع منها. في أعلى المنارة هناك الهلال الذي يتجه صوت الأفق بطرفيه، ويرتكز على قاعدة. هناك الدنيا والآخرة، الثبات في المكان والشموخ نحو السماء.
واللافت للنظر هنا ـ وهو ما لم يلتفت إليه أحد كما نعتقد ـ أن المنارة بالطريقة تلك، والهلال يعلوها، تذكير مباشر بالقمر، بالديانات القمرية (الأنثوية). فالقمر قديماً كان يتداخل مع المرأة، وهذه معه. فهل المسلمون هم في حقيقة أمرهم قمريون (كما في شهورهم القمرية)، مرتبطون بالمرأة، وحتى الآن ـ في رمضان خاصة ـ يتم الصوم عند رؤية الهلال، فيختلف الصوم بداية من مكان لآخر، حسب رؤية الهلال، رغم وجود الأجهزة الحديثة التي تغنيهم عن ذلك الجهد والاجتهاد غير اللازمين، أم أن في ذلك تقليداً طقسياً لا يستطيعون تركه يا تُرى؟ أم أن تمسّك المسلمين بالهلال كمفهوم أنثوي، له معنى أعمق من كل ما ذكرناه؟ وهو أن يكونوا في (جوهرهم) كائنات أنثوية، يتحكم بهم سلطان قاهر، لا يخفى إعجابه بالمضيء، بالشمس، حيث الرمز الذكري جلي هنا. فيكون الجامع (حاضنة) أنثوية تحيلهم جميعاً إلى إناث، تكون القيمومة السلطوية جلية هنا، بكل إهابها الذكري، وهم موجهون صوب المعنى العميق للمنارة، بامتلاكهم روحياً؟
الجامع يستقطب المؤمنين، يهذب فيهم الروح، ولكنه يوجههم نحو اللامحدود، وهو لا محدود

(محدود) في العالم السياسي للحاكم تماماً! كيف؟ يحتل الحاكم الإسلامي، والعربي ضمناً الهرم الأعلى في المجتمع. إنه ـ وباعتباره ـ المركز المستقطب مجتمعياً، يشكل الدالة الأولى على المجتمع، الرعية لا وجود لهم، إلاّ من خلاله. فالحاكم هو علامة وجودهم (في البدء كان الذكر، كان آدم الأصل، كان الحاكم)، هو المعبّر الأكبر عنهم، ممثلهم المطلق، كما المنارة تشكل العلامة الفارقة المميّزة للجامع. والحاكم هنا يمتد بسلطانه أفقياً في المجتمع، ويشرف على كل الجهات، ويسيطر عليها في الزمان والمكان، وفي الوقت نفسه، يكون القطب الأوحد الذي يسأل عنهم، وهو يعلوهم قيمة، تفصله عنهم مساحة لا تخفى على أحد، تفصح عن علو مكانته، وتمايزه عنهم. وهو يواجههم من على منبر، يشرف عليهم، فيمتلكهم باللغة والمكانة، إنهم هنا آذان صاغية، وعيون تنظر في وجل وقلوب تخشع لهيبته، وهو المتفرد الواقف المسيطر، بينما هم (باركون) يستسلمون له.

ثمة سيطرة وضابطية مشاعر وحركات وأفكار، ثمة قوة حارسة ومالكة للمكان بمن فيه، ثمة صمت يتملك المكان، سوى وجود الحاكم الرمزي: حضوراً كاملاً، حيث يُرى وهو في كامل مظهره وقيادته لهم، ويسمع صوته، ولا يقطع صمتهم سوى نحنحات معينة، متقطعة، أو سعلة لا سلطان لصاحبها عليها، وكأن البيولوجيا تقهر الإيديولوجيا هنا. الصمت هنا مراقَب بدقة! فالجامع لا يظهر كياناً صمتياً، إنما هو بدلالاته مسكون بلغة قادرة على ضبط المكان بساكنيه، وتطهيره من كل إثم، وذلك بالاعتماد على سلسلة متنوعة من الحقائق التي لا تبثُّ من على المنبر، بحيث تتشكل ضابطة أخلاقية في داخل النفس، وتتبلور «مؤسسة ردعية» قادرة على مخاطبة الرعية والتوجُّه به الوجهة المطلوبة. مسجد الله فعلاً، هو مسجد الحاكم، أو من هو في مقامه!

ب ـ جوانية الحاكم وجوانية السلطة:

الجامع ليس مكاناً يجتمع الناس فيه دون تحديد. إنهم المؤمنون حصراً. أو بصورة أدق: يكون الجامع مستقطباً للمؤمنين، ومحتوياتهم. إن (داخله) متضمن لإمكانات شتى، قادرة على التأثير في المؤمنين الذين يرتادونه، بل ودفعهم إلى التجاوب مع لغته الخشوعية. إن فضاءه الواسع من الداخل، يوحي باللاتناهي، حيث تبدو المنارة مجوَّفة من الداخل، وكأنها معدَّة لاحتواء المؤمنين. الجدران صامتة ولكنها بليغة بصمتها. ثمة كتابات توحي بالغموض، الذي يوحي بالرهبة. تلك هي لغة ميتافيزيقية، تواجه المؤمنين بما يتجاوزهم، بقوة غير منظورة، تراقبهم، وتهددهم. إنها كتابات تجمع بين التجريدية والملموسية، كتابات تملأ الفراغ كله، وتبدو منطلقة نحو الجهات كلها، في أشكال مختلفة، معبّرة عن إمكاناتها الثرة.

المتمعن في تلك الكتابات التي تشكل امتداداً حيوياً للجامع، لا بد أن يشعر بالرهبة التي تتوزع

في الخطوط التي تشكلها الكلمات، هي ثابتة ومتحركة. إنها ترجمان الجامع تماماً. وكأنها تعبّر عن حقيقة اللامرئي، دون أن تفصح عنه. الجدران في ارتفاعاتها، ومصقولياتها ولمعانها، وتكويناتها المختلفة، تتفاعل مع تلك الكتابات التي ترسمها آيات شتى، تؤكد عظمة الخالق، وضرورة تبعية العبد (الإنسان) له.

وكما يقول أحدهم (أصبحت الكتابة تخفق فيها الحياة وتصبح أكثر طراوة أو أكثر صلابة تركض في سطورها المتساوقة أو تتشكل في قوالبها الهندسية مما يمكن الخط الكوفي من أن يتخذ ألف شكل وشكل وأن يعطي دلالات جديدة لأساليب عديدة للوصول إلى أن تصبح ضرباً من القراءة في المستحيل وتصير الوظيفة الزخرفية عملية تأملية أو تربوية قريبة من الصلاة)[٤].

إن هذا القول يؤكد مدى التناغم بين الجامع من الداخل والكتابة المزخرفة، فكل منهما يشير إلى أهمية الآخر. الجامع ليس كياناً مادياً فقط، إنما هو امتداد في المعنوي، في اللامحسوس، على الصعيد الدلالي، والكتابة ليست مجموعة كلمات تقرأها الأعين، إنما هي امتداد في الخفي، دالة على القوة اللامنظورة وعلى (ميتافيزيقا) القول.

السلطة سعت في حضورها الإسلامي ـ (العربي ضمناً تماماً) إلى الظهور هكذا: أو إنها لا تظهر بعيدة عن هذا الإطار! فما تظهره أقل بكثير مما تخفيه، ولهذا تبقى سلطة مؤثرة.

إنها عصية على المعرفة ـ هكذا توحي ـ لا لأنها صعبة الفهم، معقدة في مقوماتها، وإنما لأنها تسعى إلى أن تكون محاطة بالصمت قدر المستطاع، غير مرئية. ولكنها تمتلك القدرة على التحرك في اتجاهات مختلفة، في تأثيرها على (الرعية) إعلامياً أو سيكولوجياً، أو سياسياً أو ثقافياً.. الخ، والعلاقة هنا بين جوانية الجامع، وجوانية السلطة قد تبدو غريبة، لا بل واستفزازية!
إن ما يجب أن يتوضح هنا أولاً، هو أن الكتابة المؤثرة المدونة زخرفياً على جدران المسجد، أو ضمن لوحات معينة، مرسومة على الجدران تلك، وهي عبارة عن سور قرآنية في الغالب، ليس المقصود بها أنها استبدادية، كما هي حال السلطة. إن ما نذهب إليه، هو العكس. السلطة في حضورها الإسلامي، والعربي ضمناً، استفادت من هذا التكوين الزخرفي أو من جوانية الجامع إلى حد كبير، لا سيما راهناً أكثر من أي وقت مضى. فهي حاولت، ولا تزال تحاول (والتأثير سلبياً في تصاعد مستمر)، أسر وعي (المؤمن/ المواطن الرعوي)، محاصرته بمتاهاتها!

الوعي الفقهوي (بالمعنى السلبي) قد يضفي قيمة كبيرة على الزخرفات المذكورة، والكتابات تلك، ولكنه يؤدي هنا دوراً كَوْرَسياً في خدمة الحاكم/ السلطان. فبين الصمت المطبق الذي يتخلل فضاء الجامع، وارتفاع جدرانه، وشموخ منارته، والزخرفة المعقدة في تركيبها التي تلون الجدران، والكتابات المزخرفة بدورها، وصوت المؤذن، أو المرتل القرآني، أو الإمام هنا، ثمة علاقة قوية. فالجامع يستوعب الداخلين إليه، يواجههم بفضائه الواسع، ويشغلهم بالوقار المهيب المجسَّد

في الجدران السميكة أو العالية، ويؤطرهم داخل متاهة الزخرفة. ثمة استقطاب للوعي، وإعادة تركيبه ليلائم الحركية الفقهوية داخل الجامع.

هكذا تبرز السلطة بصمتها المهيب، وعنفها الضارب الجذور في العمق، وهي تحاول امتلاك الآخرين (مؤمنيها)، وتأسر وعيهم بجبروتها! فالسلطة هنا، ليست كياناً مادياً فقط (الأجهزة المكشوفة منها وفيها)، إنما هي كيان معنوي بشكل خاص، لأنها تسعى إلى التحكم في المشاهد وفي وعيه، وقيادته بالطريقة التي تريدها هي. فالمحكوم الذي يقابل السلطة هنا، يبدو أشبه بالساجد، أو هو شبيه المصغي إلى الخطيب من على المنبر، في خشوع، غير قادر على المناقشة.

الإصغاء الجامعي (المسجدي) يحتاج بمفرده إلى بحث خاص، في مقوّماته والرهانات التي تنعقد عليه، وخلفياته المعتقدية، لأن العلاقة قد تقلَّصت كثيراً واختُزلت، والخطيب نفسه، قد يظهر غريباً على الجامع، رغم مظهره الديني (لباسه، ورعه الناطق، مسلكه)، فهو قد يقول ما هو مطلوب منه، وهو إذ يقول فلكي يعزّز سلوكاً مخططاً له. فالمستمعون دائماً في حاجة لمن يرشدهم، وجَرْعى كلام، وقيادة أوعى منهم، مهما كانت درجة ثقافتهم. وربما يتواطأ مع الحاكم، موالياً له يكون، كداعية سياسي، معتقدي، وخاصة عندما نجد أن اسم حاكم ما، يتكرر أكثر من اسم الله في خطبته، وأن الآية التي يفتتح بها خطبته، أو ربما مثلاً مشهوراً، أو حديثاً ما، هو لتأكيد (قداسة) الحاكم، وصوابية ممارساته. ثمة كهنوتية جلية، معمودية سلطوية هنا، أو تعميد سياسي بطريقة طقسية، فيصبح الخطيب أداة من أدوات ترويض (المواطن)، والمنبر يفتقد هنا حرارته الإنسانية، بعد التآخوي، إنه يصبح دلالة، أو علامة من علامات الفصل بين سلطة ضاربة، واضحة، قوية، وتابع منقاد، هو عبد سياسي، ومعتقدي كذلك.

لقد جيّرت وظيفة الجامع تماماً. فمن المألوف، ومن خلال التركيز على حيوية الصلاة وأهميتها المركزية في الإسلام، أن الداخل إلى الجامع يكون في كامل وعيه، يقظته، تجاه الوضع الذي يقبل عليه، وهو يسمع ما يقال، ويصلي، ويؤدي حركات مرسومة، ولكن الذي يجري هو عكس ذلك. فهو في الوقت الذي يطلب منه أن يكون في دخوله الجامع نظيفاً في لباسه غير منتنٍ في رائحته، يطلب منه قبل كل شيء أن يكون نظيفاً من الداخل، ألاّ يفكّر في أي شيء، يكون مطواعاً، منقاداً، حيث يُعاد تركيبه، (إنتاجه) وعياً وسلوكاً في كل مرة، ويخرج مشحوناً بما يقال له، مسكوناً بسلطته، يغيّب وعيه لحظة دخوله، ويخرج بوعي مركّب له[٥]. وهو لا يفكر بذلك، وكيف يفكر في ذلك، وهو مستلب الوعي، أو منزوع الوعي؟ (المصلي لا يكتشف أبداً أن مخه قد دفنه حياً. لهذا السبب، اختار القرآن أن يقول في الآية ٤ من سورة الماعون ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ فالعقل الغائب، لا يرى الفكرة الحاضرة، ولا يستطيع أن يفهم الدين إلاّ في إطار عالمه المغيّب. إنه لا يقف عند واقع الحي الذي يتنفس، بل يجتازه إلى عالم «ما وراء الواقع»، ويدخل في «المجهول» متعمداً أن يختلق لنفسه، منطقاً خرافياً مفضوحاً، يقوم علناً

على إنكار المنطق. وقد تكفل هذا العقل المسحور، بتفسير الدين تفسيراً سحرياً، فغيّبه علناً وراء «حجب الغيب» ودفنه حياً، بأن جعل الدين هو شكل الدين. إن الصلاة الإسلامية هي أشهر جنازة في عالم هذا العقل الغائب)[٦].

السلطة هنا، في إطارها العلني تضلل المشاهد، المتعامل معها. إنها توحي بالطيبة في خطاباتها الإعلامية والتثقيفية، ولكنها في العمق تسعى إلى تجريده من كل قوة. فهي ذات بعد واحد، بُعد السيطرة، ولذلك تريد جعْله ذا بعد واحد. أن يكون حيواناً سياسياً يمشي مطأطأ الرأس وراءها ومن جهة أخرى، فهي تتغطى بمظهر نقاوي (قداسوي)، تجيّر الديني لصالح (الإيديولوجي)، وبالمقابل تشحن (المواطن) بما هو ديني (عندما تحدثه عن طاعة الله بشكل مجرد، لتمنح الطاعة هذه بعد ذلك مفهوماً إيديولوجياً واضحاً: طاعة الحاكم من طاعة الله)[٧]، فيكون تابعاً لها. وكما أن الكتابات المزخرفة على جدران المسجد، تبدو غريبة على المسجد، لأن الجامع فاقد دوره التنويري، هكذا السلطة تظهر مناقضة لما تقول: غريبة عن ادّعاءاتها!

وثمة أمثلة كثيرة تفصح عن بلبلة وتأزيم وتعطيل وعي الداخل إلى الجامع (وبطريقة مقصودة). فالمرء في الشارع له حياته الخاصة، أفكاره، علاقاته، تاريخه الذي يقرأ ويفكر، ولكنه يغدو المؤمن الذي يؤمن بما يقال له، كما يطلب منه ذلك. فهناك الله، الذي خلق الكون، ومن ثم الملائكة الذي يديرون أموره، ويراقبون كل ما يجري. وبعد ذلك الأنبياء والرسل، ويُعترف بهم، فكلهم إخوة ولخير البشرية، ولا يجوز الحديث عنهم سلباً.

ف (داود، وسليمان، ويوشع بن نون) تقاة، وورعون، يصلى عليهم، ولكنهم تاريخياً سفاكو دماء، وأصحاب سلطان مميّزون! وليت برزخاً وجد بين الحالتين هاتين، حيث تتداخلان، ولا يدري المرء كيف يتصرف في ضوء هذا التناقض التناحري المعنوي واليومي، واليهود هم مغضوب عليهم، وآثمون، ولا يؤمن جانبهم، ولكنهم راهناً مختلفون، دون أن يوضع حل لهذا التضاد الكارثي[٨].

لقد صارت المنارة بمثابة (المدخنة) التي تفرغ المؤمن من كل توتره (دخان همومه) من الداخل، وتوجّه إرادته صوب عالم فسيح غير محدود، لتبديد قوتها واقعياً، وتحول الجامع في ضوء وظيفته راهناً خاصة إلى (ثكنة عسكرية) لتخريج (العسكريين المؤمنين)، بـ (أولي أمرهم) مهما كانوا سلوكياً، وهم لا يعرفون سوى التحكم بمصيرهم، ويكونون القابضين حتى على أرواحهم، وتقييم سلوكهم. ومن ناحية ثانية، صار الجامع مركز تأهيل كبيراً، لصناعة المؤمن الجاهل الأمي، المقتنع بما يقال له، والمضطرب من الداخل، وغير المدرك لما يجري، فثمة سلطة مرجعية دنيوية، وقد صيّرت دينية، لتسيطر أكثر. هي المعنية به، والمحدّدة لمصيره. وبوسعنا ذكر نماذج كثيرة حول ذلك، أي حول كيفية جعل جامع الله، جامع السلطان.

يذكر هنا أن الأوضاع عندما تفجرت في الجزائر، اعتباراً من يوم الثلاثاء في ٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨ بحي (باب الواد) الشعبي، ثم تصاعدت الأحداث وأخذت بُعداً جماهيرياً،

مستهدفة رموز الدولة المختلفة، كان من أولى الخطوات التي قامت بها السلطة الجزائرية، (تشغيل) المساجد، وتوظيفها في محاولة منها للسيطرة على الوضع المتفجر. فحولت (الخطب المسجدية ابتداء من ٧ تشرين الأول/ أكتوبر من الحديث عن (الساعة) إلى حديث الساعة مستغلة في ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية التاريخية مثل مسجد ابن باديس في قسنطينة وغيره، حيث يتجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة كالعادة)[٩] فركّز (الحديث المسجدي على قيم التضامن للتنديد بالأحداث مرجعاً أسبابها إلى قلة الوازع الديني والضمير محذّراً من الذين يخربون بيوتهم بأيديهم داعياً إلى تحكيم العقل والحكمة، محرماً أحداث الشغب «كل مسلم على مسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه» محثاً على التجند للقضاء على الفتنة عملاً بقول الرسول: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان).

هكذا تظهر لغة السلطة المسجدية المؤدلجة، فهي:

١ ـ تثير في (المؤمنين) المشاعر المتوارثة، التي من شأنها تهدئتهم من خلالها.

٢ ـ وتشحن قلوبهم وعقولهم بتصورات، من شأنها احتواؤهم عبرها.

٣ ـ وتدعوهم إلى الوقوف إلى جانب السلطة، ومحاربة (أعدائها) باعتبارهم أعداءهم.

٤ ـ ولا ننسى أن نقول: إنها تركز على عبارات معينة، وكلمات ذات رنين خاص، وفي مساجد معينة، كتلك التي تحتفظ بدلالة تاريخية أو طبيعة رمزية قيمية، لاستقطاب مشاعر الرعية واحتوائهم.

في الحرب العراقية ـ الإيرانية، وفي حرب الخليج، كان للجامع دور كبير بصورة لافتة للنظر. فالحدث الخطير، يدفع بالجامع إلى أن يكون في مستواه، حيث تمت تشظية التاريخ، واستثمار رموزه الدينية (الأعلام والأمكنة والأزمنة)، وكلمات: المؤمنين، فالكفار، فالزنادقة، وغير ذلك من الكلمات التي تشحن النفوس بالأحقاد المتبادلة. والضحية الكبرى هي أولئك الذين كانت تتم مخاطبتهم، وحَفْزهم على الجهاد (ضد من يا ترى؟)، ولم يسقط أحد من الحكام، لكن مئات الألوف ماتوا قرابين لهم. الماضي هنا حاضر أكثر من الحاضر الشبحي بالنسبة له. فالأموات هم الأحياء الذين يمتلكون قوى وقدرات خارقة على توجيه مشاعر وأهواء الأحياء (أموات الحاضر)، حيث صار الخطباء في وضعهم الوظيفي، ومن يعادلهم مكانة كهنة العصر دينية وبامتياز، وصار كل رمز رموزاً من خلال استخداماته. فكل مسلم يوّجه ليكون المسلم الذي كان بمواصفات معتقدية معينة!

ومن المعلوم أنه (في الأزمات والتأزمات السياسية (وخصوصاً في الآن الراهن عربياً) يشكل الجامع نفسه ملعباً، ولكنه مغلق هنا أولاً، ويقتصر على المسلمين، حيث يشكل الدرع الحصين النفسي والدعائي للمؤسسة السياسية السائدة. كون البنية النفسية، والمادة الثقافية التي تمتلكها

الأغلبية من أفراد المجتمع العربي المسلمين هي دينية، ومهمة الجامع هنا، هي تحريك هذه البنية وهذه المادة لصالح رأس النظام)[١٠].

وأهمية الجامع في ظل وضع مأزوم متأزم كهذا، بالنسبة للسلطة في هذا البلد أو ذاك، هي أنه يستقطب الناس أكثر. ولا يعني هذا أن هناك علاقة طردية بين الإقبال على الجامع، وتصاعد الأزمة بأشكالها المختلفة، وإنما لأن السلطة بإمكاناتها الهائلة: المادية والمعنوية، في مركزيتها الجاذبة، تمتلك القدرة على تمييع الصراعات والنزاعات، وتفجير المكبوت النفسي، صوب عالم آخر، وبشكل مشوّه، وذلك بالاعتماد على (جيش لجب) من رجالاتها المدربين، أو حملة الشهادات الدينية الذين يعملون في مؤسساتها المختلفة، أو ممن يجدون في أنفسهم الكفاءات اللازمة للقيام بأعمال يثابون عليها سلطوياً، ولدى كل هؤلاء استعداد مباشر وغير مباشر، للتعاون معها، وذلك عبر الاحتكاك بالناس، في مناسبات شتى، ويكون لحضورهم دور مؤثر لتفريغهم من الداخل، والترويج لأفكارهم وتصوراتهم، التي تهزم هؤلاء المسحوقين من دواخلهم، وتخفّف عنهم عذاباتهم اليومية، ولكن دون القضاء عليها، وتصوغ لهم عالماً فردوسياً يعمره الإيمان والحب الذي يكون على حساب إنسانيتهم، في عالم يستحيل تحقيقه، بالشروط التي يتحدث بها وعنها، ويتم «جرهم»، حيث يُغتال فيهم العقل النقدي، إثر ذلك إلى الجامع، إلى (بيت الله)، بيت الطاعة سلطوياً. هكذا يحضر التدين ويُغيَّب الدين. ومن هنا، وفي ضوء ذلك، وبدلاً من أن يكون الجامع جامعاً بالفعل، ومتضمناً المعنى الذي يميزه، إذا به يبدّد شمل الجماعة، ويحول الأعضاء إلى أفراد متعددي الاتجاهات (نِحليّين ومِلليين في معتقدهم الواحد)، داخل عباءة السلطة الفضفاضة.

ولكن الذي يجدر ذكره هنا أيضاً، هو أن التبديد المذكور مبرمج له. فثمة تربية للعنف في النفوس، وترغيب في الموت الذي يترتب على حياة مرسومة خرائطياً، كطقس كامل، يجتازها (المؤمن) دون مشاكل، وليكون هانئاً، مؤمّناً على مكانه في جنة الخلد. وما يضاعف من حرية العنف الموجّه، وتشظية الإرادات، هو وجود دول تعلن عن إسلاميتها وتعتبر نفسها النموذج الأرقى للإسلام الفعلي، وفي ضوء ذلك تتصرف في علاقتها مع الآخرين، ما دام ذلك يزيد في حضورها السياسي المعتقدي (السعودية خاصة). ولعل انتشار الجوامع بشكل لافت للنظر في الفترة الأخيرة، وفي أحياء تعيش في الحد الأدنى من الحياة (ما دون مستوى الكفاف)، حيث التخلف ينخر فيها، والأمية الاجتماعية والثقافية والدينية خاصة تتخللها، فتساهم تلك في بنائها، لتضاعف من مساحة الوهم و(بروليتاريي الإسلام) الذين تتم تغذيتهم بالوعود والآمال المؤجلة، المحقّقة لما بعد الموت.

وبالمقابل ماذا يُستنتج من بناء جوامع تكلّف ملايين الدولارات، في الدول التي تشهد حضوراً قليلاً جداً للإسلام، كما في سويسرا، وإيطاليا، وبريطانيا وغيرها؟ ألا تستفز مشاعر الأهلين، من

خلال مظاهر الأبهة والمساحة اللافتة للنظر المميزتين لها؟ وهل أدى الجامع ويؤدي وظيفته في بلد المنشأ، ليزحف خارج حدوده، أم أن هناك خططاً أخرى يعلم بمنفعيتها الحاكمية أولو الأمر فقط هنا وهناك(١١)؟

وداخل مفهوم جوانية الجامع، ثمة نقطة أخرى جديرة بالبحث، وهي علاقة الأذان بصوت الحاكم، ومن ثم مقاربة المظهر الحضاري في كل منهما، من خلال تداخلهما معاً:

فبالنسبة لصوت الأذان، لا صوت هناك يعلو عليه: معنىً ودلالة. إنه يشير هنا إلى صوت الحق، ويعلم بوجود ديانة، وجوهرها، وينادي أولئك الذين يؤمنون بالإسلام، بضرورة أداء ما هو مطلوب منهم كفريضة أساسية: أن يصلوا. فالأذان إعلام بوقت ليس إلاّ، رغم أن هناك من يطيل في ذلك، قبل الأذان وبعده، يذكر آيات قرآنية عديدة، أو أحاديث نبوية مختلفة، دون وجود ما يبرر ذلك سوى التأكيد على جعل ما يقوم به طقساً كأي طقس آخر. والأذان ينبعث من أعلى مكان وأشرفه. أليست المنارة معتبرة هكذا: قيمة وشأناً؟ وهو صوت مسموع من الجهات الأربع، عبر مكبرات الصوت، في الفجر بداية، حيث الأذان الأول، وعند حلول الظلام نهاية، حيث يكون أذان العشاء. بالمقابل أصبح، ولا يزال صوت الحاكم أعلى الأصوات، من حيث القيمة المعطاة له، أو التي تُمنح له. إنه الصوت الأول زمنياً، فيه وبه يكون الحق. في حضوره، لا صوت هناك يقابله، حيث يصدر عمَّن يُعتبر صوت أكثر الناس أهمية وقيمة (هو جامع القيم المثلى قاطبة)، يُسمع في كل وقت، وعندما يرغب وهو يتكلم، يسمِع الآخرين صوته. هكذا يمتزج المقدس بالدنيوي، أو بصورة أدق وأوضح: هكذا يكتسب الصوت الدنيوي (الحاكمي) حضوره المقدس المرهوب الجانب.

وبالنسبة للمكان، نجد أن السلطات المسؤولة، أو المعنية ببناء جامع ما، بوسعها بناء جامع، في أي مكان تجده مناسباً، دون مراعاة آراء الناس، وطبيعة المكان، إنه اختراق للمكان، في حضوره المجتمعي.

سابقاً كان يتم تشييد جامع ما في مكان محدد، كان يستقطب المحيطين به. وكان صوت الأذان يستقطبهم، ولم يكن هناك ما يسمى بـ (مكبرات الصوت)، إضافة إلى أن أعمال الناس كانت متشابهة، أو شبه متشابهة في توقيتاتها. كان المؤذن بمثابة منبّه زمني تماماً. راهناً، لا نجد مراعاة لأمور عديدة، تستدعي النظر فيها: ففي المدينة تنتشر مستشفيات، وأماكن أخرى تتطلب هدوءاً ذات طبيعة وظيفية أو إدارية معينة، وهناك مواعيد مختلفة للعمل، وغالباً ما يتم بناء جامع ما، في مكان ما دون مراعاة هذه الأمور ـ إذا انطلقنا من وظيفة الأذان الإعلامية ـ خصوصاً بالقرب من مستشفى معين، تعالج فيه أمراض مختلفة، تستلزم هدوءاً، كالأمراض القلبية مثلاً!

الأذان ـ كما ذكرنا ـ يشير إلى وقت الصلاة ـ وليس هو الأساس ـ صار راهناً مختلفاً، وهناك الخطبة التي قد تستغرق وقتاً، إضافة إلى شعائر أخرى، وتوضع بالمقابل تكبيرات صوتية تتم في

أوقات معينة خاصة ذات طبيعة دينية، حيث الصوت ينتشر سريعاً في الجهات الأربع، وبشكل أخص مع صلاة الفجر. وإذا علمنا أن هناك في كل بيت مجاور منبهاً واحداً على الأقل، وغير ذلك، بات بالوسع القول:

إن مسألة الأذان بهذه الطريقة، كما كانت سابقاً، حيث تغيرت طبيعة العصر، والأجهزة الصوتية، تحتاج إلى تعديل، إذا كنا نريد مراعاة الأمور التي تحدثنا عنها: حالة المستشفى مثلاً، فهناك بعد حضاري في الموضوع، والارتقاء إليه يشكل إحدى ضرورات العصر الأساسية. وإذا علمنا أن الدين له شعائره التي تتم في القلب، كما في حال الصلاة، ثمة ما يُؤدَّى هنا إذاً لا علاقة له بموضوع الصلاة معتقدياً[١٢].

ولكن، هل يدقق الحاكم أو المسؤول في مواضيع من هذا النوع؟ وهل يسأل (الآخرين) عن صوته، وما إذا كان مرْضياً أم لا؟ إنها حالة يمكن إيجادها في مختلف المجتمعات التي يسودها الإسلام، أو ينتشر قليلاً أو كثيراً، فيها.

وإذا كان الجامع من جهة يُستغل من قبل النظام، فإن هناك من يستغله ضده، وخصوصاً في حالة التطرف الديني من جهة أخرى. والأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية. وهناك حوافز لظهور مثل هذه المظاهر. إن (التطرف الديني لا يظهر في النظام الديموقراطي. بل إنه ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور)[١٣]. ولأن الوعي الذي يحمله أغلب أبناء المجتمعات المعتبرة (متخلفة)، ذو ركيزة دينية، لهذا نجد هناك استعداداً لدى أولئك المهمشين في المجتمع استعداداً لاتخاذ سلوكات مظهرية، تعبر عن رفضهم للمجتمع، وسط لامبالاة (أهل الحل والعقد)، وكأن المسألة لا تعنيهم في شيء، بل هم يريدون ذلك، كما يظهر. فهم يريدون مجتمع الموتى أو أنصاف الموتى ما دام هناك ما يساعد على بقائهم وبقاء ما يثريهم أكثر.

ولكن الجامع شيئاً فشيئاً، يولد المشاعر النقيضة، مثلما يولد المشاعر البغيضة ـ ما دام المجتمع ليس واحداً ـ الجامع بوجوده الرمزي، يهيئ الكثيرين لأن ينتقلوا من الغفلة إلى اليقظة أحياناً عندما تسنح الفرصة، ويُنضج وعيهم التاريخي.

وقد كان الجامع لدى الكثير من المفكرين الإسلاميين أداة تسييس أو تبئيس أو وتربية نفوس يقظة كذلك، كما كان الحال مع (مالك بن نبي، وراشد الغنوشي، والجورشي الخ)[١٤]، وبالمقابل فإن أمثال «الشعراوي» يلعبون دوراً كبيراً في تخدير وعي العامة، وهم يُعطون إمكانات هائلة، وتقدم لهم مغريات على الصعيد الإعلامي والمادي، في مساجد مختلفة، وفي أقنية تلفزيونية مختلفة: خليجية وأردنية، وهو يتحدث عن عذاب القبر، وضرورة محاربة الكهرباء، وعدم النوم بين القبور، والاستسلام للواقع، للقدر المكتوب، وكل ذلك يساهم ـ كما لا يخفى على أحد ـ في دعم عموم الأنظمة التي يهمها تشويه وعي (المواطن)، وتقييد أو لجم أفكاره تجاه واقعه! إضافة إلى السماح بإلقاء خطب أو إصدار ما يشبه الفرامانات، هي فتاوى تجيّر المضمون الإسلامي

والفعلي، يقوم بها خطباء، وحتى رجال يُعتبرون مفكرين ضد حالات شخصية، ومفكرين يسعون إلى الاجتهاد في مواضيع إسلامية، أو ضد أوضاع ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وتاريخية، يثيرون العامة ضد كل ذلك، محولين الإسلام إلى ساحة صراع، وإلى دار إيمان ودار كفر حتى الآن(١٥).

- ٣ -

ثمة مسألة أساسية هنا، لم يُتعرض لها حتى الآن، تخص علاقة المرأة بالجامع. والسؤال: هل وجد الجامع من أجل الرجل، أم ماذا؟ لقد كان في إبعاد المرأة عن الجامع، ضرورة مباشرة، تخص مفهوم الإسلام المسيَّس، وموقع الرجل فيه. فباعتباره القوَّام على المرأة بإطلاق، لذا صار بإمكانه أن يصدر أي قرار ضد المرأة، بقصد التمكن منها وامتلاكها إلى درجة إقناعها، والإيحاء إليها، أنها وجدت من أجل الرجل وفي خدمته (حسب المفهوم التوراتي للمرأة، وكما جاء في سِفر التكوين)، وأنها مصدر السوء والفتن، وعاطفية، ناقصة عقل ودين.

ولذلك فإن بعض الحرية التي كانت تتمتع بها في عهد الرسول في ارتياد الجامع، صودرت منها. لقد وجدت لتكون في البيت، وتكون بالتالي بيت الرجل، ملبية لحاجاته(١٦). والجامع بيت الله، والمعني بالمسألة هذه هو الرجل لا المرأة.

وقد قيل في ذلك الكثير من الأحاديث التي تبرّر إبعاد المرأة عن الجامع، ونهيها عن الصلاة في الجامع. فثمة خوف من المرأة، من فتنتها. ويُذكر كاتب إسلامي متشدد في موقفه من المرأة، معروف ومشهور هو «الغزالي» أنه (يجب منع النساء من حضور المساجد للصلوات ومجالس الذكر إذا خيفت الفتنة بهن فقد منعتهن عائشة فقيل لها: إن رسول الله ما منعهن من الجماعات، فقالت: لو علم رسول الله ما أحدثن لمنعهن)(١٧).

ثانية نقول هنا: إن هذا الخوف من فتنة النساء، هو خوف الرجل على نفسه، خوفه من أن ينساق وراء شهواته، أن تغلبه نفسه، وهو يرى المرأة المسلمة: أخته في الدين ـ كما يقال ـ وهي محجبة، فيثيره فضوله لمعرفتها، أو عندما تقوم بأداء فريضة الصلاة، وتقوم بالحركات اللازمة، وفي وضعيات معروفة، تثيره في كل ذلك. وكل ذلك يفصح عن شكه في نفسه، لا في المرأة. ومما يؤسف له أنه حتى الآن، يروّج هنا وهناك، ومن قبل رجال لا يخفون اختصاصهم العلمي الرفيع، أن المرأة ضلع أعوج، وأن حجبها عن الحياة قدر المستطاع، لصالح الرجل، ولصالحها قبل كل شيء، وفي ذلك إصلاح أكثر لحال المجتمع، وهذا يزداد سوءاً وسيئات، رغم أن الحياة أكّدت، وعلى الصعيد البيولوجي والتاريخي وهم ما يقوله ويعتقده الرجل هنا وهناك.

وضمن هذا الإطار حكم على المرأة بأنها عورة كلياً: جسداً، وشعراً، ونظراً، وصوتاً الخ.

من هنا ولهذا السبب (الأسباب) لا نجد امرأة وهي تخطب في جامع (لأن صوتها يثير شهوات

الرجال، ويمنعهم من التفكير في الصلاة ومتطلباتها) وهي تؤذن (لأن ذلك يدفع بهم لكي يتخيلوها كجسد شهوي، وليس كصوت مختلف إنساني تماماً)، وهي (وهذا هو الأخطر أو الأهم): ترتل القرآن (لأنها بذلك تكشف عن منتهى ضعفهم، وتلفِهِم النفسي في هذه الحالة)!

ثمة طبقية إنسانية، أو قيمية في هذه العلاقة، تسمح للرجل في أن يستبد بالمرأة، أن يكون المفتي لها وعليها والوصي لا العكس، أن يكون رمز العدل قاضياً، حاكماً، لا العكس وفق قاعدة: (قيمومة الرجل على المرأة)، والتاريخ الإسلامي لا يؤكد ذلك تماماً[١٨]. كل ذلك يبرز لنا مدى فظاعة عقلية التخاصم في هذا الإطار، وأن الأصوات التي تؤكد أن المرأة هي كائن إنساني (وهذا إنجاز تاريخي، ومنةُ الرجل على المرأة، كما يظهر)، هي أصوات رجال طبعاً، قليلة، ومحاصرة، ومراقبة، ومتهمة بالتآمر على الإسلام، وبتخريب الدين من الداخل الخ.

هكذا يظهر الجامع في إطار عقلية التخاصم المذكورة، منقسماً على نفسه، أكثر من جامع، لكل جامع سلطانه، وفتاويه، يتبع كل جامع سلطاناً، والحالة أشبه بعصر ملوك الطوائف تماماً[١٩]!

أليس لهذا يشدد (أولو الأمر) على ضرورة عدم فصل الدين عن الدنيا؟ والجامع له دور كبير في ذلك. أوَليس تحرير الدين من سلطان السياسي، وعبر الجامع خاصة، يمنح الدين حضوراً أكثر، وانفتاحاً أكثر عليه، من قبل أولئك الحذرين من سلطته المعنوية، ويحرره من كل وصائية تستثمر حضوره التاريخي، فيغدو علامة ائتلاف فعلاً، لا قيامة خلاف واختلاف، كما هو فعله طبعاً؟

الهوامش:

(١) الصراع بين «علي» و«معاوية» مشهور تاريخياً، والذي يعرف عن «معاوية» أنه أول من وضع المنبر في المسجد الحرام، وأكثر من تاجَرَ بـ (قميص عثمان)، وحرّض خطباءه على (سبّ) علي، ومن معه. انظر مثلاً «اليعقوبي» في **تاريخه**، (دار صادر، بيروت، ١٩٩٢)، م٢، ص ١٧٨ - ٢٢٤.
ولا يخفى على أحد دهاؤه ومكره بالمقابل، ورغم ذلك فثمة أحاديث تورد مناقبه كغيره من الصحابة الكبار، أمثال «علي» ويُكتب (رضي الله عنه)، انظر حول ذلك: (مناقب المهاجرين وفضلهم) في: **صحيح البخاري**، ج ٥، ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) انظر حول ذلك الشيخ «محمد الخضري بك»: **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية**، ١ - ٢ (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٩٦٩)، ص ١٤٣، وانظر (الكوفة) كمثال على موقع الجامع فيها، في: (**الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**) لـ «هشام جعيط»، (دار الطليعة، بيروت، ط٢، منقحة، ١٩٩٣)، ص ٣١٢ - ٣١٧.

(٣) راجع حول ذلك «آدم متز»: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، د.ت) م ٢، ص ٩٧ - ١٠٩.

(٤) انظر حول ذلك «بلند الحيدري»: «الحرف العربي في الفن التشكيلي،» في مجلة **الوحدة**، العدد ٧٠ - ٧١، ١٩٩٠، ص ٢٧.

(٥) انظر حول ذلك «الغزالي»: **إحياء علوم الدين**، م ١، **كتاب أسرار الصلاة ومهماتها**، ص ١٣٥ - ١٨٩.

وهو يورد أحاديث شتى نبوية، دون تمييز بين مسند منها، ومدلس، وضعيف، ومرسل، وحسن، كما هو مكتوب في هامش الكتاب.

(٦) النيهوم، الصادق: **الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟** (دار رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٣٣.

(٧) هناك كم هائل من الأحاديث المتعلقة بالفتنة، بحيث يبرز التاريخ المكتوب تاريخ فتن، وأن كل صراع ونزاع وخلاف ما، يتم بفاعل محدد هو (الفتنة). وهذا يفصح عن عنف المكبوت في الذاكرة الثقافية العربية ـ الإسلامية، وخوف من مواجهة الحقيقة المسؤولة عن أي حدث: صراعاً، أو نزاعاً، أو خلافاً... الخ.
انظر حول ذلك **صحيح البخاري**، ج ٨، ص ٩٦، باب التعوذ من الفتن، وكذلك ج ٩، **كتاب الفتن**، ص ٥٨، وكذلك «تقي الدين بن تيمية»: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (دار الكتاب العربي، مصر، ط ٤، ١٩٦٩)، ق ٣، خاصة، ص ٨٥، وما بعد. ومن هذا المنظور (منظور الربط بين المرأة والفتنة، والعكس صحيح) كان كتاب «سعيد الأفغاني»: **عائشة والسياسة**، (دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٧١)، ص ١٦ ـ ١٧ ـ ٣٤١...
وكتاب الدكتور «هشام جعيط» بالغ الدلالة في عنوانه (**الفتنة**): **جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل (دار الطليعة، بيروت، د.ت) وخاصة (الفتنة كأزمة)، ص ٥٥، وما بعد، **والفتنة الهوجاء**، ص ١٢٥، وما بعد.. الخ.

(٨) كما جاء ذلك في تفسير سورة (الفاتحة) في بعض مما ذكره «القرطبي»، حول ذلك، م ١، ص ١٤٦، و«ابن كثير» يؤكد ذلك أكثر، في تفسيره المذكور، م ١، ص ٢٦ ـ ٢٧... الخ، فالمغضوب عليهم هم اليهود، والضالون هم النصارى.

(٩) الزبير، عروس، «الدين والسياسة في الجزائر»، في: **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٨٩، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(١٠) راجع حول ذلك مقالنا: «مرآة المدينة العربية المعاصرة»، في مجلة **المستقبل العربي**، بيروت، العدد ١٦٠، ١٩٩٢، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١١) يقول «روجيه غارودي»: (كما أن المساجد الفخمة، مثل مساجد جنيف، أو العملاقة كتلك التي وضعت تصاميمها لأجل روما ومدريد، تتولى السعودية تمويلها. وهذا، دون أي حساب للسكان المعنيين ولردود فعلهم المتخوفة تجاه مشاريع غير صادرة عن مجتمعات إسلامية محلية، بل هي من أعمال قوة أجنبية. إن هذا النوع من العمليات السيسية لا يساعد غير المسلمين على معرفة رسالة الإسلام، لأن هذه العمليات لا تتضمن أي مجهود للتعريف بالإسلام بطريقة يفهمها أولئك الذين لم يولدوا فيه)، انظر كتابه **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب د. خليل أحمد خليل (دار عام ألفين، باريس، ١٩٩٢)، ص ٧٤.

(١٢) الدين اعتقاد وقناعة داخلية، وليس سيطرة وإرغاماً. مَنْ شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. والرسول مبلغ رسالة ومذكّر بها وليس بمسيطر، وليس بممارس عنف، كما هو الحال في التظاهر بالإيمان، والدعاية لذلك، وإرغام الناس على الصلاة في الجامع في أمكنة كثيرة، وكأن ذلك من صلب الدين، الذي يعني قبل كل شيء النية والفعل الحسن.

(١٣) زكريا، د. فؤاد: **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، (دار الفكر المعاصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٧)، ص ١٦٨.

(١٤) انظر حول ذلك بحث «مصطفى دحماني»: «الأصولية الجزائرية: متى، كيف، لماذا؟»، في مجلة **دراسات عربية**، العدد ٢، ١٩٩١، إضافة إلى ندوة (التيارات الإسلامية والديموقراطية: الحدث الجزائري نموذجاً) في مجلة **المستقبل العربي**، العدد ١٧٠، ١٩٩٣، و«مصطفى التواتي» في: «الحركة الإسلامية في تونس»، في **قضايا فكرية**، المصدر نفسه، (٢٠٠ ـ ٢١١) وبشكل أوضح علمياً «المنصف ونّاس»: «الدين والدولة في تونس»، في مجلة **المستقبل العربي**، العدد ١٣١، ١٩٩٠.. الخ.

(١٥) انظر حول ذلك نص خطبة الدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي» التي ألقاها في جامع (الرفاعي) بدمشق بتاريخ (١٩٩٢/١٢/٨)، وكما وردت مختصرة في مجلة **الهدف** الفلسطينية. العدد ١١٣٩، ١٤ آذار/مارس، ١٩٩٣، والرد عليها في العدد نفسه من قبل (منيف، ونّوس، درّاج).

(١٦) أنظر حول ذلك «ابن حزم» في: **رسالة في المفاضلة بين الصحابة**، (دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩)، ص ٢٢١ - ٢٢٣.

(١٧) انظر حول ذلك ما كتبه «الغزالي» في: **إحياء علوم الدين**، م ٢، (منكرات المساجد)، ص ٢٩١.
وكذلك ما ذكره «عبد الملك بن حبيب» في كتاب: **أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية**، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد زكي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٣٩ - ٢٤٣.

(١٨) راجع حول ذلك «فاطمة المرنيسي» في: **السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام**، ترجمة: جميل معلّى وعبد الهادي عباس (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٤)، وبشكل خاص المقدمة و(معايير السيادة في الإسلام)، ص ١٢١ - ١٤٧.

(١٩) الإسلام الطوائفي لا يخفى على أحد، والمؤتمر الأخير للدول (الإسلامية) في طهران في أواخر العام ١٩٩٧، كشف عن هذا التمزق في العمق، والصراع الإسلامي - الإسلامي جلي هنا، صراع على النفوذ، وعلى المكاسب، وعلى (فتنة) الدنيا. وانظر هنا كنموذج، ما كتبه «رياض نجيب الريّس» في **صحافي ومدينتان: رحلة إلى سمرقند وزنجبار**، شركة رياض الريّس (بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، وهو يتحدث عن وظيفة الإسلام في المناطق التي زارها في آسيا الوسطى وشرق أفريقيا وما يذكره المؤلف عن دور السعودية مثلاً في بعض هاتيك الدول، وكيف يتم دعمها، بـ (المصاحف)، وبأئمة الجوامع، حسب رغبتها. انظر مثلاً، ومن باب المفارقة طبعاً، ص ٣١ - ٣٢... الخ. وللكتاب قيمة وثائقية مهمة حول جغرافية وتاريخ غير معروفين إلاّ عن بُعد راهناً خاصة!

٣

المسيحية والإسلام(*): جدل الأنا والآخر ـ الآخر والأنا

(يؤمن المسلمون والمسيحيون في العمق بإله واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أن فهمهم لهذا الإله يختلف كثيراً إلى حد يصعب معه القول بأنهم يتكلمون عن الإله نفسه).

تيريز ـ آن درووار

هذا الموضوع / الإشكال:

تستهدف هذه الدراسة، إلقاء الضوء على المسيحية ـ الإسلام، من خلال نقاط عديدة، هي:

١ ـ أن المسيحية ـ الإسـلام، دينان، يشتركان في الأصل، واختلافهما هو في تنظيم الأولويات.

٢ ـ وأن المسيحية ـ الإسلام، زحزحا كثيراً من مواقعهما. بل إن ما تعرضا له من تصورات، غيَّر من بنيانهما النظري، لكنني أوكد أن الفضاء اللاهوتي لهما، لا يُستوعب إلاّ ناسوتياً، فالإلهي موضوع رهان الإنساني، ويُتصارَع عليه مفهوماً.

٣ ـ وأن ما بينهما من توتر ونفور، على صعيد المشاعر، والرؤى، ترسمه وضعيتهما الاجتماعية والسياسية والثقافية، إضافة إلى الأرضية التاريخية لهما، فثمة حراك ثقافي متعدد المرجعيات القيمية، يلوّن الوضعيات المذكورة.

٤ ـ والعلاقة بين المسيحية ـ الإسلام، لا تقرأ من طرف واحد، من جهة ثابتة. إنها (وإن بدت تاريخية) علاقة قَبْل وبَعْد، ولكن الحقيقة التي تتجسد في هذه العلاقة هي أنها تتشكل من جهات عديدة، وبدرجات مختلفة، طولاً وعرضاً وعمقاً، فكل منهما يعمق حدوده المفترضة، ويستأثر بما من شأنه الإعلاء من أهمية حقيقته، لجعل هويته أكثر تماسكاً وأصالة: فجدل الأنا والآخر، الآخر والأنا لا يثبت على حال. فكل منهما يتصور ما يمثله: الوضوح، وما يتجاوزه (الآخر): الغموض المريب.

٥ ـ ولعل التصورات المتخيّلة والرهانات السياسية، التي تدفع بكل منهما في مسار الدوغمائيات والإكراهات النفسية، والالتفاف على الحقيقة، وإلحاق السماوي بالأرضي، وتغليب المادي المبتذل كطقس شرّع له، على المثالي، أو القيمي المنشود، هي التي اختزلتها، في (أركيولوجيا الحياة اليومية)، وبدرجات متفاوتة، وغير ثابتة، في عالم كل منهما، وهي بذلك ولذلك، ستحتل الحيز الأكبر من دراستنا، مشغولة ومشحونة بالعنف!

ولعلنا لا نبتغي من دراستنا هذه، لا التوفيق بين الديانتين، أو التقريب بينهما، باعتماد لغة تلفيقية، وإنما محاولة مقاربة الإيديولوجي، في كل منهما، ومن ثم رفع الحجاب عما هو حدثي، وإشكالي، ممارسةً، باستنطاق التاريخ السياسي والثقافي لكل منهما، ومن منظور أنطولوجي ـ قدر المستطاع ـ حيث يسمح لنا هذا المنظور، بمقارنة المشكِل، والمتوتر، وعمليات الخداع المعرفي، والمخاتلة النقدية، وبهرجة الحقائق النفسية، ودون أن يعني ذلك، ادعاء الموضوعية التامة، بالنسبة لكاتب هذه السطور، الذي لا ينكر تأثير التربية الاجتماعية والمدرسية والمذهبية في عملية البحث المعرفية عن موضوع ما، وفيه.. وليس بوسع أيٍّ كان، إنكار ذاتية القول، أو الكتابة، خاصة في موضوع حساس كهذا، متأصل في اللاشعور الجمعي، لا يمكن تجاهل تفعيله الواقعي.

١ ـ المسيحية ـ الإسلام: انزياحات مستمرة!

المسيحية ـ الإسلام، ديانتان سماويتان. وقد كتبناهما هكذا، لإعطاء كل منهما كيانه الخاص، وليس هكذا (المسيحية والإسلام)، للابتعاد عن أية علاقة عطفية بينهما. إنهما ككيانين، يسمحان لنا بإثارة أفكار كثيرة، ورسم تصورات عديدة، تخصهما، يظهران عبرها متفاعلين ومتداخلين مع بعضهما بعضاً، ويلغيان أي علاقة من علاقات أحدهما تجاه الآخر.

وقولنا: إنهما ديانتان سماويتان إشارة إلى منبعهما الواحد. إنه منبع ألوهي، لا يمكن الوصول إليه، ويصبح الدين هنا تعبيراً عن علاقة غير متكافئة بين إله متعال، لا يُرى، ولا يمس، ولا يحدد مكانياً أو زمانياً، ثابت، أزلي، خالق لكل شيء، وكائن محدود القوة، يتعرض لمتغيرات عدة تؤثر في كيانه العضوي، ومنظومته المعرفية، وسلوكه اليومي، لا يطيل على الأرض، هو الإنسان الذي يشعر بضآلة حجمه في كون يستحيل استيعابه في وساعته ومجاهيله. ولهذا تكون حاجته إلى ذلك الإله المتعالي ضرورة أنطولوجية وسيكولوجية ـ كما يبدو ـ فهي التي تمهد لخلق معنى ذي قيمة لدى المؤمن، وتدشّن لحياة ليست مجانية.

وكأن الإنسان في هذه العلاقة يعيش النسبي، لينتقل إلى المطلق، ويعيش المتغير، ليعايش الثابت، ويسكن الخلود، إذا كان صالحاً، مخلصاً في أعماله، وفي ما يقول صادقاً. نعم، المسيحية ـ الإسلام، يفصحان عن سماويتهما، وعن الكثير من المشتركات التي تجمع فيما بينهما. ولعل مثل هذا الاشتراك في سماوية المرجع، يسمح بالتقارب فيما بينهما أكثر، خصوصاً أننا نشاهد الكثير

من الضغوط والإكراهات المادية والمعنوية، تُمارس هنا وهناك، للفصل بينهما، وكأنهما لا يمتان إلى بعضهما بعضاً بصلة ما، حيث يجيّر الناسوتي اللاهوتي المتمذهب لصالحه. أن نعرف، أن (الله في نظر المسلم والمسيحي على السواء، كائن متعال (Transcendent). أن نقول إنه كائن متعالٍ هو أن نقول، على الأقل، إنه لا يمكن إسناد أية محمولات زمانية إليه. فهو بحكم تعاليه كائن غير متجسد وغير متغير بصورة مطلقة. ولكن الله، مع ذلك، يشكل في نظر المؤمن، مسيحياً كان أم يهودياً أم مسلماً، كائناً فاعلاً في العالم (Agent)[1]. أن نعرف، يعني ذلك وجود احتمال/ أو إمكانية ممارسة الضغط على (النفس اللوامة)، أو (الموسوسة)، والتحكم فيها، وإخضاعها سلوكاً أو حركة لسلطة العقل، والتفكير في ما يعنيه مثل هذا القول بـ (كائن متعال) لدى المسيحي والمسلم معاً، الذي من أولى علاماته أنه يدفع بنا للتحرك معاً، وبإرادة عقلية واحدة، للاستماع إلى صوت هذا الكائن المتعالي، الذي لم يخفت في ضمير كل مؤمن مسيحياً كان أم مسلماً، وأن يتحول إرث التباغض إلى إرث التوادد خصوصاً عندما نرى كيف أن العالم يضيق بسكانه، لا لأنه لم يعد يسعهم، وإنما لأن غلبة هوى المصالح المادية، والعمى النفسي، على الرضى النفسي والانضباط العقلي، هي التي جعلته هكذا...

ولعل الانطلاق من أمثلة ملموسة، أو من نصوص، لا تخفي إخلاصها الإنساني المشترك، لذلك الكائن المتعالي، الذي قد يفسَّر تفاسير كثيرة، وفي النهاية، يبقى مجسداً لكل ما هو مفارق للإنسان، كقوة لا تخضع لمتغيرات المكان، وصروف الزمان، وملازم له، باعتباره الكائن في العالم برغبته، دون أن يكون الكائن فيه بقوة خارجة عنه، ويصبح بالنسبة لدى المؤمن المعنى الحقيقي، ليعيش عبره ومعه؛ فلعل الانطلاق من ذلك يقربنا من هدفنا أكثر.

إن المقالة التي كتبتها (تيرنر ـ آن درووار) الأميركية، وهي تحمل شهادة في الدراسات الشرقية، وتشغل منصب سكرتيرة في الجمعية الفلسفية الكاثوليكية الأميركية، عن إله المسيحيين وإله المسلمين، تشكل علامة مضيئة، مشجعة لنا، للاقتراب من المنبع العلوي المشترك لكل منهما، خاصة عندما تبتدىء مقالتها هكذا (لا يكتفي المسيحيون والمسلمون بالإعلان عن الحقيقة الآتية: «ليس هناك سوى إله واحد»، ولكن البعض منهم لا يتردد في التضحية بحياته في سبيل الدفاع عن هذه الحقيقة)[2].

ولعل حديثها عما هو مشترك بين الديانتين، وخاصة فيما يتعلق بالقول، بأن هناك الإله الواحد الخالق، الخالق لكل شيء من العدم والقادر على كل شيء... إلخ، يساهم مساهمة فعالة في التقريب بين المؤمنين مسيحيين ومسلمين، وتصبح الاختلافات أقل من أن تذكر.

ولعل قولها الأخير (يؤمن المسلمون والمسيحيون في العمق بإله واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أن فهمهم لهذا الإله يختلف كثيراً إلى حد يصعب معه القول بأنهم يتكلمون عن الإله نفسه. بيد أن الله نفسه، وهو العليم بأسرار القلوب والحدود

الإنسانية، يتقبل بمحبته التي لا تحدّ كل الذين يبحثون عنه بإخلاص. و«الله أكبر»، على حد تعبير إخواننا المسلمين[٣]، يشكل دافعاً أقوى لتحريك المشاعر وتوجيه الأحاسيس، وتليين الإرادة المتعنتة لدى هذا الطرف أو ذاك، للالتقاء معاً، ما دامت هناك قوة تلهم، وتمتلك الإمكانات الكبرى، لجعل العالم أنقى وأصفى.

فما جرى ويجري، من توترات أو تشنجات في السلوك اليومي، وداخل المنظومة اللغوية، وعمليات التفكير، وحتى على صعيد التصورات الحياتية، والعلاقات الاجتماعية، لدى المسيحي أو المسلم، يعود إلى أن ما ينطلق منه الفرد، أو حتى هذا الطرف أو ذاك، غالباً ما يكون ذا أرضية دنيوية مصلحية، تلونه النوازع النفسية، وتضع (الآخر) الذي ينتمي إلى دين آخر، في مرتبة الخصم، وهو في جوهره ندُّه إنسانياً، وأخوه في الأصل، وشريكه في الحياة، وفي علاقته بالكائن المتعالي.

ولعل خلود طرف ما، إلى الراحة النفسية، وإلى الصفاء النفسي، ومحاولة الدفاع عن ذلك، يعود إلى تلك العلاقة التي يقيمها مع ذلك الكائن المتعالي، ويتخذه سلطة داخلية، فيكون الإنسان بامتياز. ولعل عبارة (الدين لله، والوطن للجميع) ذات صدى كوني، وتمتلك الكثير من الدلالات والرموز القيمية العظمى، وهي في جوهرها تفصح عن فاعل عنفي جلي، يقيم علاقة تراتبية قيمية متمذهبة بين الأفراد!

فهي تعني من جهة أن الدين يخص الله، وهذا يعني أن الناس هم إخوة في الدين، وأنه ليس هناك ثمة داع للاختلاف حول ذلك، ما دام إلههم واحداً، وأن العالم الذي يضمهم فيه، ملكهم جميعاً، والعنف بذلك يجب التطهر من (لوثته).

وتعني من جهة ثانية، أن من الضروري العودة باستمرار إلى الأصل، أصل الإنسان. فالإنسان هو واحد. وليس هناك من يستطيع إثبات تفوق شخص على آخر، في جنسه، أو من خلال مذهبه، وليس هناك من يرفض مبدأ أن كل الناس من آدم، وآدم من تراب. فهناك إذاً الأخوّة الواحدة، والأب الواحد، بل والمادة الواحدة التي منها خُلقوا، وبث فيها الروح، وإليها يعود الجميع.

وتعني من جهة ثالثة ضرورة تجاوز وسوسات النفس، وكل الاستعلائيات التي يستغل عبرها، ويضطهد شخص ما، شخصاً آخر، أو فئة ما، فئة أخرى، أو جماعة ما، جماعة أخرى، على أساس اختلاف لون البشرة، أو موروفولوجية الجسم، أو المعتقد، أو المعتنق الديني، وما دام الجميع محكومين بسلطة الموت، وأن هذا الموت هو واحد، وبوسعه أن يكون الملهم الأكبر لهم، ليتقاربوا ويتوادوا، فالتراب الذي يضمهم هو واحد، وظلمات الأعماق الأرضية واحدة. الخ. هذا إذا إذا كان التراب واحداً كقيمة في كل منهما.

وتعني من جهة رابعة ضرورة الدفاع عن سلطة الكائن المتعالي، تلك التي تشكل القيمة الكبرى، لضبط النفس، ومكافحة الشرور، أو أنواع الاستغلال، ما دام (الكل) متفقين على أن ليس هناك

من يستطيع الادعاء أن الله يأمر بالطغيان ويدعو إليه، ويستثني البعض من الحساب، ويُبارك البعض لأنه يمتلك امتيازات، وجدت معه منذ الولادة، مهما كانت طبيعة هذه السلطة، في تشكلها، على الصعيد القانوني. وضرورة النظر إلى العالم بوصفه وطن الجميع، وكما أن هناك من يدافع عن عائلته، أو أسرته، إذا دهمها وباء معين، ويحاول تحصين بيته وتجميله، هكذا تكون علاقته مع العالم، ومع الآخرين داخل هذا العالم...

وضمن هذا المنظور، يمكن القول إن ما يثار هنا وهناك، وينشر من دراسات مختلفة، وبلغات متنوعة، حول ما إذا كان (عيسى الناصري) ابناً لله أم لا، وما إذا كان النبي محمد نبياً أم لا، وتلقّى الرسالة من الله أم لا[٤]، هو الذي يخدم ما هو مختلف، وما يدفع العالم إلى أن يزداد ضيقاً بأهليه، ويجعل (أبناء آدم) هابيليين وقابيليين، أعداء لدودين لبعضهم بعضاً، بدلاً من التفكير في أن كلاً منهما، هو نبي، وأنه لم يظهر للناس، ليتحكم بهم، ويؤسس لسلطة اعتبارية، تخص جماعة دون أخرى، وأن صوت المحبة هو الذي يتقدمهما، المحبة في معناها الإنساني الأعمق، لا المحبة التي تدفع هذا الطرف أو ذاك، ممن يعتبر نفسه منتمياً إلى هذا النبي أو ذاك، قومياً أو دينياً، لجعله رأس مال رمزياً سلطوياً، أو امتيازاً تاريخياً، من خلاله يتعالى على الغير.

٢ ـ المسيحية ـ الإسلام: زحزحة المواقع القيمية:

لا يمكن فك المسيحية ـ الإسلام، من النصوص التي كتبت في ضوئهما، ومن المواقع المجتمعية، أو الاجتماعية التي تجليا خلالها وعبرها، أو تجريدهما من فضاء المجتمعي والثقافي والسياسي.. فإذا كانت الديانتان سماويتين، ويمكن ربطهما، من حيث السلطة المرجعية بالكائن المتعالي (اللّه) فهما في جوهرهما، لا تستوعبان إلاّ أرضياً، فصورة السماء تُرى في مرآة الأرض، وحقيقة الله، تستوعب من خلال ذهن بشري. بل الله نفسه ككائن يسكن المطلق، لا يستوعب مهما اختلفت التصورات والرؤى، وتفاوتت قيمياً، لا يتعامل معه إلاّ بوصفه مواجهاً لكائن آخر، أرضي، لا ينفصل عنه، حتى على صعيد التشبيه، وإن اختلفت العلامات الفارقة. هكذا يتعالى السماوي على الأرضي، لكنه يكتسب معناه، وتشع دلالاته، ويتأصل حضوره أرضياً، ويبرز المطلق متوقفاً زمانياً ومكانياً على النسبي، ولكنه لا يفهم إلاّ من خلال النسبي، ويفهم الأزلي من خلال الآني، واللانهائي يتحدد في النهائي، والمجهول على أساس المعلوم، والديني هنا يُفهم بوصفه سيمياء الحضور للكائن المتعالي وأركيولوجيا المعنى المجسد لما هو متجاوز للإنسان: دلالة وعلامة وقيمة، وهو بعد كامن في الإنسان، لأنه يلخّص الآني والمحدود والمتحول فيه، ويبث فيه تصورات عن الأبدي واللانهائي والثابت. فهو إذاً وجه من وجوه حقيقته التي لا يراها، إنما يشعر بها في الملمات، أو عندما يتأمل حقيقته كإنسان محصور بين موتين: موت هو العدم، قبل ولادته وموت هو ارتحال في العدم، حيث يختفي عن الوجود بعد حياة محددة. هكذا تظهر العلاقات بين ما هو مطلق وما هو نسبي، ما هو مجهول وما هو معلوم، ما هو ألوهي وما هو بشري. وهذا

يعني (أنه لا يمكن للإنسان أن يعبّر عن نداء الألوهية فيه، إلاّ بكلام إنساني ينطلق به شخص معين، في زمن معين، وينتمي إلى قوم مخصوصين يتكلمون بلغتهم الخاصة، ولهذا لا مناص من أنسنة الوحي الإلهي على يد الإنسان)(٥).

غير أن الأنسنة هذه، وبوصفها أنسنة، ليست متشابهة، إنها تفصح عن مجموعة حقائق، تصل إلى حد التناقض فيما بينها أحياناً، وهي بدورها حقائق قابلة للمد والجزر ومتحولة ويعني ذلك أنه من الوهم تماماً تصور المسيحية ـ الإسلام، كديانتين مجردتين من تاريخيتهما، ولذلك يمكن القول: إن لكل ديانة رغم منبعها الألوهي السماوي فضاءها الاجتماعي، ومنظومتها الثقافية، ومسرحها السياسي، ومساراتها الأدبية والفكرية والفنية، وأرضيتها المعتقدية، وموسوعتها التاريخية والإعلامية، وتصوراتها عن الإنسان والعالم، عن الحياة والموت الخ. ويغدو الله: الواحد الأحد، منقسماً على ذاته، بل محاطاً بالكثير من المعاني الخاصة والمتخيّلة. ولا يكون هنا إله المسيحيين والمسلمين، وغيرهم، وإنما يكون إله المسيحيين بامتياز، وذلك بالاعتماد على إثارة أفكار، وإحياء معتقدات، وخلق تصورات ماضوية، وإضفاء صفة القداسة، دون نسيان إيجاد وتكوين ذاكرة مجتمعية مذهبية، وظيفتها تلبية النداءات الخادمة لمثل هذه الحقائق المبتغاة ـ أو إله المسلمين وحدهم. ليس هذا فقط، إنما إله طائفة معينة داخل الدين الواحد نفسه، أو جماعة. هكذا تتنامى الزحزحات للمفاهيم الدينية! ووفقاً لهذا التصور، أو المنظور، يمكننا استيعاب حركية هذه الزحزحات للمفاهيم الدينية، على أرضية الواقع، فيغدو الله الواحد الأحد، الكلي القدرة، محمولاً بصفات، وحاملاً لعلامات فارقة، ليست موجودة، بشكل متساوٍ عند جميع المؤمنين به: مسيحيين كانوا أم مسلمين.

وعلى هذا الأساس تُفهم تلك الانقسامات والرضات والتوترات المعنوية واليومية، ومتغيرات الأفكار في الأذهان، عبر تلك القنوات اليومية التي يصرَّف من خلالها الديني، معبراً عن الحدثي.. ومن جهة أخرى، نجد إله المسيحيين مجملاً، أو محمّلاً بصفات، نابعة من تصورات لحظية، ومناسباتية، وصدامية مع الواقع الخارجي، ومع الذات، ومن مواقف حاسمة (في الشدائد مثلاً)، يختلف بها، عن الإله الذي يتصوره المسلمون. إن كل فريق، يسعى إلى إعطاء، أو تحميل (إلهه) ما يجعله الأقرب إلى الرغبة النفسية، والتصور الذهني، والمبتغى الإيديولوجي كذلك. ولهذا نجد من السهولة كيف أن كلاً منهما يستقطب أتباعاً له، ومتشيعين، أو أنصاراً، بل دعاة له، حيث يتحول الدين في نصوصه، التي تحمل طابعها الإلهي، إلى إيديولوجيا، يُفسَّر عبْرها الماضي، ويؤول الحاضر، ويرى بها المستقبل. ليس هذا فقط، بل نجد كل طائفة، أو جماعة، في الدين الواحد نفسه، تحمّل الله صفات، يكون عبرها الأكثر قرباً منها، وكأنه وفق ذلك يقف إلى جانبها، وتكون هي (الفئة الناجية) أو (الفرقة الناجية) ويكتسب كل ذلك مشروعية مواجهة تجاه الآخرين، ممن يُعتبرون خصوماً لها، أو متخلفين عنها!

هكذا يكون الدين الواحد حمّال أوجه، ومسرحاً لتصورات متناقضة.

وبقدر ما يتقادم عليه الزمن، يكتسب صفات، وملامح، ويُغذّى بتصورات جديدة، تبعده قليلاً أو كثيراً عن الأصل. فالأصل لا يبقى محافظاً على هويته، على نقائه، وجِدته الأولى، إنما يخضع لسلسلة لا نهاية لها من التقييمات والتركيبات الفكرية والفنية، وتتراكم عليه الصور، والمفاهيم، بحيث تزيد في حجبه عن معناه، وتخضع الأصل لهيمنة الملاحَظ والمتجلي، ويخضع الموقع لسلطة الموضع، وتُمارَس فيه أشكال تحوير وتجيير لنصوصه الأولى.

واكتسب الظاهري، أو المتجلي، والمدفوع به من التصورات والأحكام والتفاسير إلى السطح، قيمة الأصل، ثم اعتبر الأصل مفهوماً من خلال اللاحق عليه، وتأطر العقل، ثم تحول في إثر ذلك، وبفعل عملية القسر التاريخي والسلطوي، إلى آلة تعيد إنتاج مفاهيمها، وتتجدد كما هي، بل تتهيكل مع الزمن أكثر، وتصبح كل محاولة اختراق بمثابة هرطقة يُعاقب صاحبها عليها. خصوصاً بعدما وظّف الدين لخدمة الدنيوي، والمصالح الفئوية الضيقة (وهكذا دُبّجت الرسائل الثيولوجية والأدبيات الغزيزة التي لا تزال تسيطر علينا حتى اليوم. وهكذا دخلنا في مرحلة المماحكات الجدالية واللاهوتية السكولاستيكية). والتركيبات التبولوجية اللاهوتية قد تحولت إلى أرثوذكسيات ضيقة وابتعدت عن التعاليم المركزية التي توحد في الواقع بين الأديان الثلاثة، وذلك في ما يخص احترام كرامة الإنسان ورفع مستواه[٦]، كما يقول (محمد أركون) بحق! والإكراهات المادية والمعنوية، ثم محاولة إدخال الناس بالعنف إلى (حظيرة) الدين، موجودة في كلا الجانبين، وضمن فترات متقطّعة، خصوصاً عندما تحول الدين إلى (عصا غليظة)، وأداة تهديد معنوية مِنْ قبل مَن يعتبرون أنفسهم أوصياء على هذا الدين أو ذاك، ضد الذين ينتمون إلى دين آخر. وليس بوسع (ممثلي) هذا الدين أو ذاك، الادعاء أن الأصل في الدين، لم يتزحزح من موقعه، وأن عالمه هو أفضل العوامل وأكثرها أمناً.

(فعملية القتل والاضطهاد (أي قتل غير «المؤمنين») قد حصلت في كلا السياقين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى. وقد جرت مجازر وحشية كالتي حصلت للبروتستانت في فرنسا الكاثوليكية، وأقيمت محاكم التفتيش ولوحق المفكرون الأوروبيون في كل مكان، واضطروا للتستر والاختفاء عن الأنظار وتغيير مساكنهم أكثر من مرة كما حصل لديكارت نفسه)[٧].

ومثل هذه الحالة موجودة في التاريخ العربي ـ الإسلامي، فالعديد من المفسرين والكتّاب أو الأدباء قد لوحقوا، وتعرضوا للتعذيب والقتل، باسم الدين في الغالب الأعم، كما في حال (معبد الجهني، وجهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي، وأبي حنيفة، وابن حنبل، والطبري، وابن رشد. الخ).

٣ ـ المسيحية ـ الإسلام: أرضية الصراعات المتنامية:

ليس هناك دين، لا ترتبط به سلسلة من الصراعات، مختلفة في مرجعيتها. هناك صراعات شتى، تحتد وتشتد، نابعة من القاع المجتمعي، لتؤكد تأزيم الوضع الاجتماعي والسياسي والتاريخي، ولا بد من التحول، وضرورة تجلي واقع آخر، مختلف في علاماته الاجتماعية والسياسية، صراعات تمهد لظهور هذا الدين أو ذاك، حيث لا يعود بالإمكان الاستمرار وفق ما هو معاش. فالعلاقات الاجتماعية تتفكك، والقيم الرمزية تفقد بريقها الإيديولوجي، أو تصبح مستهلكة، والمسرح المجتمعي لم يعد قادراً على الاستمرار، محتفظاً بالأدوار المسرحية السابقة. وصراعات ترافق هذا الدين، لتؤكد صدامية الجديد بالقديم، أو القديم بالجديد، وحصول تفاعل بينهما سلباً أم إيجاباً، وصراعات تنشأ باستمرار، لأن هناك دائماً ما هو جديد، يتطلب مواجهة معه، أو اتخاذ وضعية مناسبة لاستيعابه، وصراعات داخلية وخارجية، نابعة من طبيعة الموقف الديني نفسه، ومن طبيعته. فالدين ليس مجموعة نصوص نظرية فقط، إنما هو علاقات متصوَّرة، يُرمى إلى تجسيدها، وسلوك يُبتغى تداوله في الواقع، وسلع رمزية (تتعلق بمجموعة قيم)، تصوغها الوضعية الجديدة، يسعى إلى الترويج لها. إضافة إلى أن كل ما قلناه، لا يمكنه أن يتحقق بعيداً عن حماة يدافعون عنه، وكتبة يروّجون لمبادئه، وكتّاب يفلسفون له، وأدباء يعبرون عنه بأساليب، مختلفة، ومؤدلجون الخ. والمسيحية والإسلام، كديانتين سماويتين ليستا بعيدتين عن مثل هذه التصورات، حيث لا يمكن فهم العلاقات فيما بينهما، وأشكال المشاحنات المختلفة، خارج أرضية هذه الصراعات. تُرى كيف تمَّ ويتم تقديم كل منهما، من خلال هذه المشاحنات، وعلى أرضية الصراعات تلك؟ يقول الدكتور (رضوان السيد): (إن التمايز الخارجي بين الأمم؛ والتمايز الداخلي بين الفئات داخل الأمة الواحدة، ساعد على بلورة قضايا الصراع على السلطة وحولها)[٨].

وهذا يعني أن هذا التمايز لم يكن ليتم ـ في الأساس ـ دون وجود أرضية تمهّد لذلك، وبعيداً عن الصراعات. فالتمايز يستند إلى شعور بالذات، والشعور بالذات هنا، تذكير بحقيقة الوجود الإثني لكل جماعة، إضافة إلى الإحساس بالاختلاف عن الآخرين، واكتشاف الهوية التي تخص كل أمة. ولكن شيئاً من هذا، لا يمكن أن يحصل دون منغّصات، دون مشاحنات، حيث العلاقات الاجتماعية متداخلة، ومحاولة تأكيد الذات، لا يمكن لها أن تتم دون مقاومة، وتقديم تضحيات، واستعداد لمواجهة صدامات. وتوجيه الصراع، واستثماره بالتالي، يستندان إلى مَرْكزة القوة. ووفقاً لهذا التصور، وجد الإسلام، الذي تمركز على أساس عصبي قبلي. فـ (قريش) كانت القوة الحاملة للإسلام وأساسه المتين. لأن (قريش) كانت تمتلك إمكانات القوة المادية والمعنوية الكافية لجعل الدين الجديد، ديناً معترفاً به لاحقاً. وهذا الدين لم يبزغ من داخل قريش، إلاّ لأن الوضع الاجتماعي والسياسي كان مهيأً لذلك، ولم يُكتب لهذا الدين الانتشار، إلاّ لأن قريش كانت تمتلك (رأسمالٍ رمزياً) ـ كما يقول أحد الكتّاب المعاصرين ـ يشمل القيم والثقافة التي من شأنها

مسرحة الحديث، وإضفاء طابع شرعي عليه، وبقي الإطار العصبي للإسلام صفة مميزة له. ألم يقل الدكتور (رضوان السيد) لاحقاً، حول ذلك: (إن قريشاً في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسيبقى لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. كل ما في الأمر أن النبي كان يتخطى العصبية محاولاً تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحدة لا يلغيها بل يوازنها وينظم علائقها بعضها ببعض وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، وعلى أن يُمثّل الإسلام فكروية الإطار السياسي)[٩]؟

ولكن العصبية لم تمحَ، بل بقيت العلامة الفارقة في الإسلام. فكم من صراع شهده الإسلام، وخصوصاً في بداياته، سببه: العصبية. هكذا كان منطق العصر. وكانت الضغوط الجانبية والداخلية التي تتم داخل كل قبيلة، معبّرة عن نوع من التشارك في المعاناة، أو بالحالة الاجتماعية والنفسية، توحد ما بين الرؤى والتصورات. ولكن الانتماء العصبي ظل علامة فارقة في الإسلام. والإسلام كنظام سياسي، لم يكن بعيداً عن حقيقة هذا الانتماء الاجتماعية والسياسية والثقافية. ورغم أن عصبية القبيلة تحولت إلى عصبية الدين، إلاّ أن الارتباط السيكولوجي والذاتي والكينوني بالعصبية (الأصل): عصبية القبيلة، بقي كامناً في الأعماق، حيث كان يعبر عن حقيقته وقت الملمات، وعندما كان الصراع يشتد. وهكذا نجد كيف أن (السلطة التي قامت خلال العصور الإسلامية الأولى تعبّر عن واقع العلاقات القبلية ما بين العرب أولاً وما بينهم والشعوب الداخلة تحت الفتح، بحسب قانون الولاء الذي تطور إلى ولاء الإسلام كإيديولوجيا تتشخص في ذاتية الحاكم)[١٠]. ونتيجة ذلك (لم يستطع الإسلام السياسي قديماً أن يتحول إلى حزب مجتمعي، بل إلى أحزاب شعائرية طقسية، تخضع لقانون التطويف، أي إلى أدوات إيديولوجية صوفية أو باطنية بيد العصبية الطائفية أو الإثنية، تختفي وراء شكلانية عالمية الإسلام، وتحتمي بسلطان الانتماء للمغيوب)[١١].

وتبرز مسألة عصبية الدين في الإسلام، من خلال النظرة إلى أبناء الديانات الأخرى، وتجلّت عصبية الدين هذه، انطلاقاً من عصبية القبيلة، في التقليل من قيمة الآخر. فالقبيلة التي اعتزّت بأناها المركزية، ودافعت عنها، امتد موروثها العصبي إلى داخل الإسلام، خصوصاً في النظرة إلى من لم يدخل الإسلام، واكتسب مشروعية واضحة، من خلال إضفاء طابع ديني قداسوي عليها، وما ترتب عليها من نتائج. ونجد بسهولة كيف تحوّلت آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ إلى (إكراه في الدين)، عبر هذه العلاقة. فالآية هذه، لم تجيء اعتباطاً بل كانت تعلم مسبقاً أن هناك إكراهات، ونزلت في محاولة لتجنب العنف، والدعوة إلى الدين الجديد (الإسلام) دون إكراه. والعصبية التي تحورت لونت هذه العلاقة بين أبناء أهل الكتاب، بحيث صار كل طرف يتعصب لدينه. وأصبح ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ لدى المتحمسين له، والمسكونين بجذوة العصبية هكذا: إنما

الإنسان هو من أسلم، دون أن يفقد هذا الصراع طابعه العصبي القبلي، والإثني كذلك. ولذلك بوسعنا العثور على عشرات الأمثلة، التي يكون فيها الآخر، أي غير المسلم، موضوعاً للكاتب الإسلامي، يُكتب عنه، ويُتيخيَّل بطريقة يبرز فيها أدنى مستوى، من شخصية الإنسان المسلم، وذلك بالاعتماد على صياغة مفردات وجمل، لا تخلو من عنف واضح[١٢].

فالإسلام السياسي، لم يبخل بإعطاء (أبنائه) كل ما يلزم لجعل دينهم أرقى الأديان، واعتبار الإسلام، الدين الذي لا دين سواه، على أكثر من صعيد، لا على أساس أن هذا الدين يكمل بقية الأديان السابقة عليه، وأنه مبني على العدل والحكمة والمحبة والأخوة العالمية، وعالمية النسب (كلكم لآدم)، وإنما على أساس تزييف حقيقة الآخر (غير المسلم)، واعتباره كافراً، أو مرفوضاً اجتماعياً لأنه ليس مسلماً! فكان إفراز التصورات والحالات النفسية، والثقافة المؤدلجة الداعمة لهذه التصورات الإسلاموية، كبيراً وقوياً، لم يتوقف نشاطه حتى يومنا هذا. وبوسعنا القول إنه كلما لوحظ تنام في التخلف، وبروز إسلام شكلاني غير منتج، يُلاحظ بالمقابل تنامي نشاط هذه الإفرازات التي تُظهر الإسلام مجرَّد دين، أو عقيدة وليس معاملة (إنما الدين المعاملة)، أو سلوكاً أخوياً تواصلياً مع (الآخر).. لكن المسيحية لم تأل جهداً، من خلال ممثليها والمتشيعين، لها، أو أنصارها، في محاولات متكررة منها، لتصوير الإسلام باعتباره ديناً بـ (الوكالة) لا بـ (الأصالة) - إن جاز التعبير - وأنه نسخة مشوهة عن المسيحية، بل صوّر على أكثر من صعيد، بمثابة شقاوة الابن وتمرده على أبيه، والإساءة إليه. فالإسلام الذي ظهر في مجتمع وبيئة، كان للمسيحية فيها حضور واضح: حضور مادي ومعنوي. وانتشار الإسلام، في مثل هذه الحالة، عنى تنافساً لـ (الأب): الدين (الأصل)، واختراقاً لسلطانه، وتقليلاً لقيمته، ومحاصرة لنفوذه. ولهذا لا نستغرب وجود آيات كثيرة، يُذكر فيها النصارى، حيث يُخاطَبون، أو يُناقَشون، ويجادلون، انطلاقاً من هذه العلاقة الحساسة، وخصوصاً حول طبيعة المسيح، وحقيقته ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا﴾[١٣]. بل نجد لدى الكثيرين ممَّن قرأوا القرآن قراءة حرفية، نصية ظاهرة من المسيحيين، تشدداً في الموقف تجاه الإسلام، وتعصباً للمسيحية، ومحاولة إبراز شخصية المسيح، ومنحها بعداً تأليهياً، وتأجيج الصراع، بوصفه يخدم الدين، ويعزز من موقعه، بدعوى أن القرآن نفسه اعترف بألوهية المسيح (هو روح الله) أو (كلمته)، وهذا يعني أنه أقرب إلى الله أكثر من أي نبي آخر.

ولعل مثل هذه الحقيقة المتصوَّرة والمتخيّلة، لا تزال تلهم الكثيرين من المتحمسين الأصوليين في المسيحية.. رغم أن (غي مونّو) الذي استشهدنا به سابقاً، يقول حول هذه المسألة (وبحسب تعابير إحدى الدراسات المعمَّقة في هذا الإطار، يستنتج الأب أوشوغينسي ما يلي: «ينتج عن هذا

كله وبوضوح، أن صفة [«الكلمة» الإلهية] أطلقت على يسوع في القرآن عن طريق تسمية طارئة (...) فعبارة «كلمة» بما هي تعبير عن عمل إلهي أقنومي لم ترد أبداً في ذهن مؤسس الإسلام بالمعنى الذي تحمله». وسيبين الكاتب نفسه أن النصوص المسيحية المنتشرة في شبه الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع، كانت تعتبر، في أغلب الأحيان، أن «الكلمة» هي الأمر الخالق، أو ما يأخذ في القرآن الشكل الآتي: «كن» الخ)(١٤).

وحقيقة الصراعات التي أوجدت لها قنوات كثيرة، وتجذرت في الذاكرة الجماعية لكل من المسيحي والمسلم، ليست حديثة العهد، وهي ـ على كل حال ـ تخفت وتحتد، حسب الحالات المعاشة، والمتحولات المجتمعية، والمتغيرات السياسية، وطبيعة العلاقات فيما بينها. ولكن ما يبدو واضحاً، وتاريخياً، هو الآتي: (ترجع صعوبة التفاهم بين المسيحية والإسلام إلى زمن قديم. فالإسلام هو الدين الوحيد الذي أوقف انتشار الدين المسيحي في القرن السابع الميلادي. ومن ثم يفهم سبب زعم البابا أنسون الثالث بأن الرسول محمداً كان ضد المسيح)(١٥).

ولعل هذا القول يتوضح أكثر، عندما ندقّق في طبيعة العلاقة بين الديانتين: فالإسلام انتشر في بيئة شهدت تأثير المسيحية الواضح فيها، ومن جهة أخرى (وهذا هو الأهم) كانت الأمبراطورية البيزنطية المسيحية تماماً، تشكل وقت سطوع نجم الإسلام، القوة المؤثرة في المنطقة وفي العالم آنذاك (ولا ننسى هنا حضور الديانة اليهودية وسلطتها آنذاك. ولكن ذلك لا يهمنا هنا)، وكان تجلي الإسلام يشكل في جوهره، بالنسبة للبيزنطيين، ومن معهم تحدياً لهذه القوة الضاربة في المنطقة.. ولنا أن نتصور كثافة المادة الإعلامية، وطبيعة التصورات الموجّهة التي وجدت، في مواجهة الإسلام كقوة منافسة! ومن الطبيعي أو المألوف أن تنطلق هذه المادة الإعلامية، وتنتظم حول محورين أساسيين، يشكلان حقيقة الدين الإسلامي: القرآن، الذي يقابل النظام الداخلي لأي حزب، والنبي محمد، باعتباره الممثل الوحيد لهذا الدين، ومجسده، وحامل رايته الأول، الذي يقابل القائد الأول في أي حركة، ثم مسؤولها الأول. ومن هنا ندرك حجم وكثافة المواد التي أُلّفت حول هذين المحورين، وأرادت النيل منهما.

إن (مونّو)، يوضح لنا ذلك بقوله: (لقد شكل نشوء الإسلام بالنسبة إلى المسيحيين، بدءاً من الشرق، سبباً للتعجب ومادة للتفكير: من أين أتت هذه الحركة الدينية الجديدة؟ فالشرق الهليني لم يكن يفتقر إلى الحركات الدينية. ولقد بدت هذه الأخيرة، أمام أعين البيزنطيين، كما لو أنها رؤوس عديدة نبتت مثلما تنبتُ البدع. وانطبقت هذه النظرة المألوفة والملائمة على الإسلام، كأنما المسألة بدعة جديدة جاءت ممزوجة بتأثيرات يهودية. ونجد هذا التفسير لدى الكتّاب المسيحيين، وباللغة اليونانية في بادىء الأمر، ثم ظهر بالسريانية والعربية في وقت لاحق)(١٦).

وما يجب أن يذكر هنا ـ من وجهة نظرنا طبعاً ـ هو أن الدين الأسبق ظهوراً، هو الذي يترسخ في الأذهان أكثر، ويؤدي ذلك إلى تثبيت شبكة واسعة وعميقة من المفاهيم التي تؤكد قدمه

وقيمته في الأذهان هذه، وتصبح الأسبقية الزمنية بمثابة شهادة حسن سلوك أفضل، وقدم وظيفي تيولوجي أعرق، وتكتسب خبرة أوسع وأكثر في هذا المجال، حيث أن الدين الجديد الذي يليه، ويكمله، لا بد أن يتضمن بعض مؤثراته، وهذا من شأنه زيادة الدعم المعنوي لأتباع الدين القديم، وتنامي حدة المواجهة بين أتباع الدينين: بين أولئك الذين يحاولون أن يمنحوا سبقاً تاريخياً، وقيمة كبرى لدينهم، لأنهم الأقدم عهداً، منطلقين من تلك المؤثرات، التي تخص دينهم، وتكون موزعة في ثنايا الدين الجديد، وأولئك الذين يتشيعون للدين الجديد، ويستميتون في الدفاع عنه، لاعتباره الأقدم عهداً هنا، بل الأكثر كمالاً من سابقه، دون إلغائه.. هكذا كانت نظرة اليهود إلى المسيحية، والمسيحيين إلى الإسلام، وهكذا كان دفاع المسيحيين، عن دينهم، وردهم على اليهود، ودفاع المسلمين عن دينهم، وردهم على المسيحيين عند اشتداد الصراع، حيث كان الصراع هذا يتجلى على صعيدين متداخلين: صعيد الحياة اليومية وصعيد الفكر والفن!

إن قراءة ثلاثة كتب تلتقي مع بعضها بعضاً، على أكثر من صعيد، تتناول علاقة المسيحية بالإسلام، من منظور سياسي وثقافي، تفيدنا في هذا المجال، ويمكننا الاعتماد عليها، في إثارة أفكار تهمنا.

١ ـ الكتاب الأول هو (أوروبا والإسلام)[١٧] لـ «هشام جعيط» الذي يتضمن معلومات خصبة ومثيرة، حول علاقة المسيحية بالإسلام، بتفعيلاتها الحديثة اليومية السياسية.

فعلى صعيد الوزن الثقافي والحضور الأدبي يرى أنه (من البديهي أن المسيحية في العصر الأموي، كانت تمتلك سواء في الشرق أو في بيزنطية، ترسانة لاهوتية متفوقة على ترسانة الإسلام التي ما كانت موجودة تقريباً والتي لم تكن إلاّ للرد على هجمات المسيحية الشرقية، مستعيرة مفاهيمها ومناهجها)[١٨].

ومن الضروري الذكر هنا، أن الإسلام لم يُعط له التفوق على المسيحية: ثقافة أو وجوداً مادياً ومعنوياً، إلاّ بفعل الطرق والأساليب التي اكتسبها، وأوجدها آنذاك، وخاصة في القرون الأولى منه، حيث أصبح الإسلام بمثابة (المملكة التي لا تغيب عنها الشمس)، وحيث انضوت شعوب وأمم، أو قوميات مختلفة تحت لوائه، واكتسب الإسلام حضوراً عالمياً متفوقاً! وعلى صعيد المواجهة، يقول «جعيط»: «إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه خلال القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي»[١٩].

ولعل هذا التنامي الإسلامي، هو الذي دفع بالكنيسة بالدرجة الأولى، إلى (تحريك) أوروبا كلها، وبث مؤثراتها الكنسية في أذهان المؤمنين، خارج حدود أوروبا والذين يخضعون لسلطتها الروحية، وخلق ما يمكن تسميته بـ (المخيال الرمزي الكنسي) الذي يعزز سلطة الكنيسة، وإلى تهيئة النفوس والعقول التي تشكل جبهات متداخلة لحماية سلطانها المادي والمعنوي. وكان ما يسمى بـ (تجييش وعي جماهير المسيحيين) هو المبادرة الكبرى من قبلها

في مواجهة الإسلام، ولذلك لا نستغرب كيف تنامى الصراع، وامتزجت الحرب الباردة بـ (الحرب الساخنة)، أو العنف النظري (الأدبي/ القيمي) بالعملي. والواقع كان يمهد لذلك؛ فقد كانت (هناك رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر، توسعت وتدفقت في القرن الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر، وحتى العصر الاستعماري. هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي الذي بـ «نبوءته الكاذبة» قد أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية)[٢٠].

ومما يجدر ذكره هنا، هو أن من يجد نفسه في موقف دفاعي، ويشعر بخطورة الذوبان في الموقف الجديد، ويتشبث برأيه ومعتقده، ويسعى إلى بذل كل المحاولات التي من شأنها ما يشبه إفحام الخصم، أو إبقاء الذات في موقع الأقوى، وإثارة كل ما من شأنه توتير العلاقة بين مؤيديه، وأعدائه، أو خصومه أو تأليبهم عليهم، باستخدام المفردات والتصورات المعبرة عن ذلك، تلك التي تعتبر قاطعة وحاسمة. كما في كلمات (الكفر، الإلحاد، الكذب، التجديف، الخرافي، الشيطانية، السخف، الدجل، الحلولية، الإباحية... الخ) التي لا تزال مؤثرة في أذهان الكثيرين من المؤمنين، حتى يومنا هذا. ولم تبخل الكنيسة، وهي تشعر أنها مهددة، من قبل دين فتيّ صاعد، متوثب هو الإسلام، لم تبخل بإيجاد الأرضية المساعدة لها في ذلك: (إن الإسلام في التقليد المسيحي يعتبر مخرباً وقادماً يدعو العاطفة تحديداً، لأنه يدعي الوقوف على الأرضية نفسها مع المسيحية. إن نجاحاته مهما تكن كبيرة فهو ليس سوى قادم جديد، سيئ التسلح، بدائي، ودون إعداد عقائدي، ومع كل الحسابات، إنه تبسيطي. إن نجاحاته في العالم ليست دليلاً على صحته، لكنها تحدٌّ للحقيقة وفضيحة إلهية مستمرة، ذلك أن الله في حد ذاته وفي مشاريعه التي لا تخرق، يسلح، يربي وينجح السوء والكذب)[٢١].

ونتيجة ذلك، لا نستغرب عندما نجد كوكبة هائلة من المفكرين والمثقفين والساسة الذين نقرأ عنهم «ومن المؤسف أننا نقرأ لهم هنا وهناك، باعتبارهم متنورين، وتقدميين في رؤاهم الإنسانية، حتى في كتبنا المدرسية والجامعية، ويُكتب عن فذاذتهم، وجهودهم الفكرية الأثيرة، في دوريات مختلفة، دون وجود تخطيط لذلك، وهذا يحتاج إلى تربية الذاكرة الجماعية، وتنمية النقد العلمي الذي يشير إلى الغث والسمين معاً، في عملية حساسة من هذا النوع». لا نستغرب ـ كما قلنا ـ عندما نجد هؤلاء، يفكرون بعقلية كنسية دعاوية وظلامية كذلك، وهم يتناولون الشعوب الأخرى أنتروبولوجياً وتاريخياً، حيث تبدو الكنيسة في موقفها السلبي من هذه الشعوب اللامسيحية (والمسلمة خاصة) هي الحاضنة لتصوراتهم، والراعية لها.

وفرنسا التي يقال عنها بأنها مركز إشعاع ثقافي، ومسرح الأنوار إنسانياً، لم تبخل في استثمار كل الوسائل الممكنة لتشويه صورة الإسلام، وتحجيم فعله. فمعركة (بلاط الشهداء)

حية في ذاكرتها، والإسلام الذي وصل إلى حدودها ولم يتجاوزها، حيث شعرت بالخطر يهددها، باسمه، أثارت به كل ما من شأنه مواجهة الإسلام، وردعه، بل ومحاصرته، وبعثرته. ولهذا، فـ (إن الحروب الصليبية كانت أساساً من صنع الفروسية الفرنسية والاستعمار الفرنسي، على عكس الاستعمار الإنكليزي، كان استعمار كبت، عنيف، وفظ)[٢٢].

ولهذا نجد (فولتير، وفولني، وباسكال، ورينان، وماسينيون. الخ) غير بعيدين عن المناخ الكنسي.. والبسملة التي استهل بها (نابليون) خطابه للمصريين، في العام (١٧٩٨)، كانت ترتكز على خلفية ثقافية وخبرة مسبقة بالإسلام، أو اهتمام دقيق به، ليس حديث العهد.

كما أن عبارة (الجنرال غورو)، وهو يدخل دمشق غازياً، بعد معركة ميسلون العام (١٩٢٠)، ويخاطب (صلاح الدين) في قبره، في جامع (أمية): ها قد عدنا يا صلاح الدين! وكأنه يرد عليه، عندما انتصر على الصليبيين في حطين، وطردهم من المنطقة، وقال في إثرهم: لقد خرجتم، ولن تعودوا أبداً. ليست اعتباطية، بل تحمل الكثير من الدلالات في داخلها، معتمدة على عقلية التخاصم تماماً!

هكذا تحضر الإيديولوجيا الكنسية المتصلبة في الذاكرة الشعبية المسيحية، وتستثمرها في العمق، مستفيدة من الحقائق النفسية الموجهة على صعد مختلفة.

٢ ـ وفي كتابه (أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا) لـ «مونتغمري واط»[٢٣]، يثير هذا، العديد من الأفكار التي تدور حول محوري المسيحية ـ الإسلام، وكيف أن المسيحية ارتبطت من ناحية بسلطة الكنيسة، وعبرت عن سياستها البابوية أو عن مركزيتها العالمية من ناحية أخرى، ولكنه يوضّح لنا كيف (أيّد البابوات المحاولات العديدة للقتال ضد أعداء المسيحية عامة، لا ضد المسلمين فحسب. ففي العام ١٠٦٦ حصل «وليم الفاتح» على مباركة البابا ورايته في حملته على إنكلترا. وقبل ذلك، في العام ١٠٥٩، وقع البابا مع الفرسان النورمنديين في شمال إيطاليا اتفاقاً حول «النضال المشترك ضد بيزنطة، أي ضد المسيحيين الأرثوذكس. كما استخدمت فكرة الحروب الصليبية للقتال ضد الهراطقة داخل البلدان المسيحية نفسها، كما حصل، مثلاً عام ١٢٠٩ ضد الكاتار أو البيغوميليين في جنوب فرنسا)[٢٤]. نعم، كان تنامي القوة الإسلامية تهديداً للمسيحية المسيَّسة في الشرق، ومن خلال البيزنطيين، كان دخول العرب ـ المسلمين إلى أسبانيا (الخاصرة الأوروبية) تهديداً إسلامياً سياسياً لأوروبا قاطبعة في العمق (أوروبا المسيحية تماماً) بعامة، وللكنيسة البابوية في روما بخاصة. فالحقيقة المعتبَرة واحدة هي ذاتها تخضع هنا لأكثر من حالة تشظٍّ في المعنى!

ولذلك كانت محاولات الكنيسة منذ مطلع القرن الثامن الميلادي، هي كيفية الحد من توغل المؤثرات الإسلامية داخل (امبراطوريتها الدينية)، فكل تقدم، كان يعني تقليصاً أكثر

لهيبتها.. ومن السهل تصور ضخامة الإمكانات والإمكانيات التي وظفتها الكنيسة، ومعها (أوروبا) وخاصة الدول التي شهدت تهديدات مباشرة: إسلامية الطابع: إسبانيا ـ إيطاليا ـ فرنسا، والميزانية الضخمة، والكم الهائل من المحنكين والمفكرين والإعلاميين، لمواجهة الخطر المحدق بها.

ومن جهة ثانية ـ وهذا ما يجب أن يُدرك بصورة جيدة ـ يجب ألا تُفهم العلاقة بين المسيحية والإسلام بوصفها علاقة بين متخاصمين، كما لمسنا في كلام (واط). فالكنيسة البابوية، كانت تحاول حماية المسيحية، ولكن المسيحية التي ترسم لها هي، وتعبر عن توجهاتها، أي عما تعتبره مرآتها العاكسة لصورتها المتخيلة!

ولهذا فهي لم تألُ جهداً في محاربة الخارجين على إرادتها في (الشرق والغرب). وهي أكدت ولا تزال تؤكد على أكثر من صعيد: البعد الأيديولوجي لمسيحيتها تجاه خصومها، أو تجاه من تعتبرهم خصوماً في تمازج سياستها مع التوجهات السلطوية في أوروبا. والمؤلف نفسه عندما يقول (في عهد البابوات المصلحين، المعروفين بأفكارهم الداعية إلى تثبيت السلطة المركزية، أصبحت التطلعات السياسية للأوساط العليا في الفاتيكان تمتد لتشمل لا العالم الغربي فحسب، بل العلاقات مع جيرانهم المسيحيين في الشرق أيضاً. الخ)[٢٥]، ويذكرنا ذلك بأن الدين لم يكن في يوم ما مجرد نصوص، وإنما هو عبارة عن حقيقة حركية، وعلاقات اجتماعية، ومسرحاً حركياً، تتجلى عليه، ومن خلاله تصورات الناس اليومية، وأشكال صراعاتهم مع الواقع، ومع بعضهم بعضاً.

ولكن ما يجدر ذكره، هو أن (من الواضح تماماً أن الحملات الصليبية قد أثارت في أوساط العلماء الأوروبيين اندفاعاً نحو دراسة الإسلام كدين) ومما يذكر هنا هو أن هناك معلومات لفّقت عن الإسلام، ونبي الإسلام، من منظور كنسي، حيث تحولت إلى حقائق نفسية، يُعتدُّ بها، وهي كانت في جوهرها خاطئة، كما يذكر «واط»: (فقد كان يُنظر إلى المسلمين على أنهم قوم وثنيون، يعبدون محمداً. أما محمد نفسه فكان الأوروبيون يعتبرونه إما ساحراً، أو حتى شيطاناً؛ وهو ما تؤكده الكلمة الإنكليزية mohound (بالأسكوتلاندية ـ «الشيطان»)، التي كانت تشويهاً لاسمه، وكانوا يظنون أن الدين الإسلامي يدعو إلى الإباحية الجنسية)[٢٦]. إنهم هنا يضخمون الصورة التي صوّر بها، في بداية دعوته من قبل خصومه كساحر وشاعر مثلاً!

ويذكر «واط» كيف أنه (لم يكتف بعض الباحثين المسيحيين بالتصريح بأن القرآن يحتوي على الكثير من الأكاذيب، بل مضوا في التأكيد على أن محمداً ليس نبياً. فقد تبنى «بطرس المحترم» قول بعض علماء اللاهوت البيزنطيين بأن الإسلام ليس إلاّ ضرباً من الهرطقة المسيحية)[٢٧].

ولكن لماذا كان يتم ذلك؟ المؤلف نفسه يعطينا الجواب، بقوله (إن تشويه صورة الإسلام، كان أمراً ضرورياً للأوروبيين لكي يعوضوا عن هذا الشعور بالنقص. وقد ساهم «بطرس المحترم» بقسط أساسي في تكوين هذه الصورة الجديدة، حيث أوصى على «ديوان طليطلة» ووضع، في الوقت نفسه، «مجموعة العقائد الإسلامية»، و«دحضاً» لهذه العقائد)[٢٨]. طبعاً لم يكن من الممكن استيعاب حركية المجتمع الإسلامي وقتذاك، لأن الذهنية التي تعاملت معه، كانت تحمل صورة مغايرة لمجتمعها، عن صورة المجتمع الإسلامي من جهة، وخاصة بالنسبة لمفهوم الجنس، ولأن ما كان يثار (وهذا هو الأهم) بخصوص علاقة الكنيسة البابوية في إطارها السياسي، تجاه (العالم الإسلامي)، كان يدخل في فضاء تشويه (الآخر)، بأي وسيلة، للنيل منه، وتجاوزه.

٣ ـ والكتاب الثالث هو (الاستشراق)[٢٩] لـ «أدوارد سعيد»، المثير في متضمناته الفكرية: فهو لا يبتعد عن الكتابين السابقين، فيما يخص موضوعاته. إلاّ أنه يبقى أقرب إلى كتاب (أوروبا والإسلام)، من ناحية كثافة موضوعاته، وأسلوبه السجالي العميق، وذلك الفصل الذي يجريه المؤلف هنا بين (الغرب والشرق)، معتبراً هذين المفهومين كيانين قائمين ومستقلين عن بعضهما بعضاً، كما في حال أوروبا والإسلام، ومنطلقاً من وعي مأسوي بعنف التصادم بين هذين العالمين، معمّماً مقولاته، حيث الظاهري يبدو حقيقة عامة تشمل الباطني. أي يبدو الغرب معادياً كله دون تحديد لهوية المصطلح السياسية، كما في حال مفهومي (أوروبا والإسلام).

إضافة إلى أن الكاتب في شرقيته، يظل (مسيحياً)، وهنا المفارقة (أي اختلافه عن «جعيط» المسلم). أي أن الانتماء المكاني يغلب الانتماء المذهبي، وهذا يعني أن هناك تداخلاً في المفاهيم، وأن من الوهم تماماً اللجوء إلى التعتيم، وخاصة عندما نطلق أحكاماً معينة، على أرضية مذهبية، كأن الإسلام في مواجهة المسيحية، أو بالعكس، أو نضع الشرق في مواجهة الغرب، أو بالعكس، حيث الصفة الغالبة لا تقابل الكل (أوروبا الرأسمالية لا تعني أن أوروبا كلها رأسمالية، مثلما أن الإسلام الذي يُحكى عن أصوليته هنا وهناك لا يعني أن الإسلام كله أصولي، كصفة سلبية له). يقول «سعيد» عن الإسلام، وكيف كان ينظر إليه أوروبياً (لم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والدمار، والشيطاني، وأفواج من البرابرة الممقوتين، بصورة اعتباطية، فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام وجه مأسوية دائمة، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان «الخطر العثماني» متربصاً بأوروبا ممثّلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً)[٣٠].

طبعاً ليس من الممكن استيعاب قول كهذا، إلاّ في إطاره السياسي. فأوروبا لا تعتبر نفسها مسيحية، إلاّ لتؤكد تمايزها، ولكن دون أن تنسى موقعها الجيواستراتيجي والسياسي. ولكي تعمق الصراع لصالح ما هو سائد، وتمنع لقاء أو تلاقياً بينها وبين الشرق، أو الإسلام. وإن كان هناك

ثمة حضور للمصطلح المذهبي، يتداخل مع المصطلح السياسي (أوروبا أو الغرب)، أو الإسلام، أو (الشرق)، فيجب ألاّ يعمينا هذا الحضور السياسي عن رؤية المختلف فيه.. وعن رؤية ما هو مشترك بين المسيحية والإسلام، بين الغرب المسيحي والشرق المسلم هنا!

إن ما يقوله (سعيد) عن حساسية الأوروبي تجاه الإسلام، حين كان هذا مالىء الدنيا وشاغل الناس، يفسّر لنا الطبيعة النفسية للأوروبي (الأوروبي الذي يشعر بالدونية، بخيبة الأمل تجاه من يحكمه، ومن يعده بالخير الوفير، دون أن يتحقق شيء من ذلك، فيكون ضحية السياسي، والأوروبي الذي يشعر وهو في إيمانه المسيحي، أو يكون مسيحياً، وقد كانت المسيحية في يوم ما، تشكل الهوية الملازمة للأوروبي، وعلامة فارقة له) الذي يشعر بعجزه عن مواجهة الإسلام: إسلام القوة والنفوذ والانتشار والثقافة المرافقة، وهو لا يستطيع الارتقاء مثله، وهو متنفذ في مجتمعه. وفق هذا المنظور، يجب أن يستوعب قوله، وهو (ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، ماضياً أو حاضراً، كون الإسلام قد فاق روما إشعاعاً وسما عليها)[٣١].

ولعل ما يقوله (إدوارد سعيد) في مكان آخر، يوضح لنا ذلك (فلنقل إذن إن الإنشاء حول الإسلام، إن لم يكن فاسداً باطلاً برمته، فهو بالتأكيد، مشوب بألوان الوضع السياسي والاقتصادي والفكري الذي ينشأ فيه: وينطبق قولنا هذا على الشرق انطباقه على الغرب. ولأسباب بينة كثيرة، ليس من قبيل المغالاة والإفراط في المبالغة أن نقول: إن كل إنشاء حول الإسلام له مصلحة ما في قوة أو سلطة ما)[٢٣].

فكأنه بمثل هذا القول يرد على نفسه بخصوص تقييم الإسلام، أو الغرب ولكن دون أن ننسى، أن كل ما يُكتب عن الإسلام، لا يمكن إدراجه في خانة واحدة، ويجري تقييمه بالدرجة نفسها.

ولو كان الوضع كذلك، فبوسعنا الجمع بين موقف تعصبي عنصري أيديولوجي صارخ، يتجسد في شخص (كيبلنج) الإنكليزي، صاحب الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا، وموقف (رينان) الذي قابل الشرق بالإبداع، أو السلبية في الفكر، والموقف من العالم، وجعل أوروبا موئل الفكرة الفلسفة، دون أن تخلو دراساته من لمعات فكرية. وموقف (جاك بيرك) الأكثر توازناً وإنسانية، مثلما يحاول أحدنا الجمع بين موقف (الشعراوي) المتصلب من الغرب المسيحي، وموقف (حسن حنفي) المعتدل، وموقف (أركون) المنفتح على الغرب، الغرب كما يوصف بـ (المسيحي).

إن عودتي إلى أمثلة حية راهنة لا تزال تشهد على عنفوانية البعد الأخلاقي فيها، هذا البعد الذي يبدو لي أنه من نتاج مشترك، قطباه المتداخلان: المسيحية ـ الإسلام. إن عودتي هذه، تبدو ضرورية في هذا المجال، لتوضيح ما قيل، ولتأكيد أن ما يجري هنا وهناك يستحيل تفسيره كثنائيات متضادة.. في مقاله (الإسلام وغناه الأخلاقي) يحاول (المسيحي الغربي) «كريستيان جامبي» اختراق هذه الثنائيات، عندما يدعو إلى النظر إلى الإسلام، باعتباره حضارة وثقافة، لا

ينبغي تجاهلهما، بل لا يمكن ذلك (فإن مجرد رفضنا معرفة الروافد الداخلية للإسلام يصب في مجرى العنصرية المتفشية)[٣٣].

هذه الدعوة تكتسب مشروعيتها، وتؤكد عقلانيتها، بل وديموقراطيتها الفعلية، باعتبارها تنطلق من معاناة روحية ـ إن جاز التعبير ـ في واقع يشهد تصدعاً، حين يقام على أرضية الثنائيات المتضادة.. فالعالم الذي نعيشه أو نسكن فيه، تتقارب أجزاؤه، وتشكل دائرة واحدة، كل ما يُرسم فيه يؤثر في الأجزاء الأخرى، وهذا يعيدنا إلى التشبيه القديم له، والمأثور. وهو أنه جسد واحد، كل عضو فيه، ينشط، أو يقوم بفعل معين، يؤثر مباشرة في الأعضاء الأخرى. والتسارع الرهيب في الصراعات التي يشهدها عالمنا كما أن المتغيرات الكبرى التي يعيشها، علامات تبعث على الأسى الكوني. وكأن ما قاله (جامبي) كان يُستلهم من (جعيط) «هذا المسلم الشرقي»، عندما كتب في مقدمة كتابه المذكور سابقاً (إننا نتوجه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات لم يسبق لها مثيل في التاريخ. إن قوى الجذب والمصالح التي تجمع حول محورها الخاص التجمعات البشرية الكبرى سوف تلجأ إلى المذهبيات الحديثة وإلى التبلورات القديمة. وكلما توحد العالم أكثر، كلما تعرض للتمييز، للبيننة، وللتمفصل حول أقطاب مسيطرة)[٣٤].

ولعل «سامي نائير» هو الأكثر إثارة في هذا المجال، عندما يقول (إن الإسلام مكوّن من افتراضات النظرية الغربية للعالم، أي أنه متخيَّل، بجزء كبير منه)[٣٥].

لكن الذي يستدركه لاحقاً بخصوص علاقة الإسلام بالآخرين، أو بالعكس، هو أن هناك (ثمة خطأين يجب تفاديهما: خطأ بعض المسلمين الموجودين في حالة دفاعية دائماً، والذين لا يريدون الحكم على الإسلام إلاّ بمقياس عظمته في الماضي متبجحين بالعصور الذهبية الغابرة، وخطأ أعداء المسلمين، (وهو الخطأ الموازي للخطأ الأول) الذين ينطلقون من فرضية ثابتة تقول بأن الإسلام لا يمكنه أن يندمج في نظام العالم الحالي)[٣٦].

وفي الوقت الذي ينتقد فيه أولئك المتطرفين من أبناء (جنسه) من الفرنسيين، الذين رفضوا مساواة الفرنسيين بالجزائريين، ينتقد المتطرفين المسلمين، الذين يؤكدون في أنفسهم أصالة دينية غير واقعية.. فبالنسبة للاتجاه الأول، يبرز اسم المفكر المعروف «ريمون آرون»، الذي كتب عشية الثورة الجزائرية (هل تريدون أن يصبح الجزائريون فرنسيين كلياً؟ وهل تنتظرون أن يتحول المسلمون في السنوات المقبلة إلى أغلبية في فرنسا بفضل نموهم الديموغرافي؟!).

وبالنسبة للاتجاه الثاني يبرز هنا اسم الأصولية الإسلامية المتشددة في الجزائر، حيث (تقدم الأصولية، العاملة على تأصيل الإسلام العفوي للمؤمن اليائس، وعلى طريقتها الدوغمائية والاستبدادية)، تماسكاً ومعنى لتمردها، الافتراضي أو الواقعي. وتصير هذه الأصولية هي المجتمع المضاد، الهوية الملجأ، الوجه الآخر الكامل لعالم ناقص.[٣٧]!

ولعل الإحساس بتمازج الثقافات واختلاط الشعوب، وطغيان السياسي، هو الذي دفع بكاتب

فرنسي هو (برنار سيشير)، مسكون بالسخط والقهر والأسى، حين يجد في مجتمعه (أمواجاً بشرية عديدة) في البحر الفرنسي، حيث لا يمكن تجاهل حركة هذه الأمواج، وخاصة وجود المسلمين في فرنسا. وسواء كان هدفه هو: ضرورة الاعتراف بهم إنسانياً، أو الانتباه إليهم بوصفهم قوة لا يمكن تجاهلها، ففي الحالتين، هناك حقيقة ينبغي التركيز عليها، وهي أن المجتمعات البشرية، ومنها المجتمع الفرنسي، بشكل خاص، لم تعد أحادية الجنس والهوية، وهذا من شأنه إثارة تساؤلات، وخلق متاعب جمة، وتنامي مشاكل لا يمكن التنبؤ بنتائجها، تحتاج إلى أرضية جديدة للدراسة بالنسبة للعلوم الإنسانية، وخاصة في ما يتعلق بسوسيولوجيا الثقافات البشرية، والأنتروبولوجيا الاجتماعية. فالإسلام حي في ذاكرته، كيف لا ، وهو يذكر بداية أنه مسيحي وكاثوليكي وخاصة عندما يكتب: يبدو لي أن أعراض «بواتييه» المرضيّة إنما تشهد على جهلنا العميق بحقائق الإسلام، كما تشهد، في الوقت نفسه، على عودة غريبة للمكبوت تجعل العربي (المسلم بالأخص) يحل وقتياً محل اليهودي في الاستيهام العنصري والمتوتّر لغيرية (Altérité) قوية تنذر وتهدد)[٣٨].

وهو في الوقت الذي يحمّل فيه الكنيسة المسيحية مسؤولية الأعراض المذكورة، وعودة المكبوت، الذي يخص الإسلام (الإرهابي تماماً)، ويشير إلى تلك المواقف السلبية لمفكرين متميزين تجاه الإسلام، (الإسلام العملي تماماً)، كما في حال (فوكو)، يدعو إلى دراسة الإسلام، خارج نطاق المسيَّس، (وخارج نطاق الإسلام الإرهابي). لأن السياسة (السائدة خاصة) هي التي تُروّج لذلك، لخدمة مصالحها. وخاصة عندما يقول متسائلاً (وإذا علمنا أننا نسلّح في العالم بعض الذين تستنكر حكوماتنا أفعالهم، فباسم أية أخلاق يمكننا أن نتكلم؟)[٣٩]. ويدعو إلى ضرورة الانطلاق من أرضية جديدة: سلوكاً ونظرية، تجاه ما يجري. لماذا؟ (إنه الاحتمال الأخير، وخارج هذا الاحتمال، أخشى أن نكون قد تهنا من أجل تاريخ سيُصْنَعُ، على أية حال، ولكن من دون مشاركتنا)[٤٠].

وإذا كان «سيشير» يشعر بمأسوية ما يجري، فإن مواطنه الآخر «دانيال هرفيو ـ ليجيه» يتضخم شعوره المأسوي بما يجري. إنه بشكل ما، يؤكد إيمانه المسيحي. وهو لا يفعل ذلك، إلاّ لأنه يرى في ذلك حالة قوية من حالات توكيد الذات، فالمسيحية التي شكلت الهوية المتميزة للأوروبي سابقاً، بوسعها أن تحافظ على تمايزه راهناً كذلك. ولعل مثل هذا التركيز، ينطلق من انزلاقات الموقع، وخطورة الحالة التي يعيشها (ليجيه)، خاصة أن مجتمعه (الفرنسي) المُعَلْمن، قد ارتفعت نسبة المهاجرين المسلمين فيه، وهي تهدد هذه الهوية في العمق. ولهذا يكتب بأسى عن حقيقة الدين، ويدعو إلى دراسته، انطلاقاً من الموقع المذكور، في بحثه (دين، حداثة، ودنيوة)[٤١].

وبالمقابل، يمكن ملامسة الوعي الكارثي، في الطرف الآخر، الذي يجسده الإسلام (الإسلام العملي) فما يُكتب عن أوروبا، وعن عنجهيتها، وعن مسيحيتها المسيّسة، يجب ألا يُهمل

(بالمقابل) ما يجري في (الشرق)، في (الشرق المسلم)، وكيف يتداول فيه الإسلام البراغماتيكي على أكثر من صعيد. ولعل كلاماً كهذا، يتوضح من خلال (محمد أركون)، وهو مفكر لا يخفي إسلاميته، بل يتعمق فيها، على الصعد كافة. فهو عندما يكتب (إن الإسلام كان دائماً يستبعد من ساحة النقاش في الغرب الأوروبي والأميركي، لأن هذه الساحة تبقى حكراً على تراثي اليهودية والمسيحية. وأعتقد أن هذا الاستبعاد التاريخي الذي طال لم يعد له من مسوّغ[٤٢]. لا ينسى أن يشير إلى ذلك الجهل العملي والنظري الذي يعيشه المسلمون والعرب تجاه أوروبا. إن المسلمين عموماً والعرب خصوصاً لا يجهلون فقط عملية التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية المواجهة لهم، وإنما يجهلون أنفسهم وتراثهم الإبداعي المنتج[٤٣]. ولا ينسى أن يضيف أن ممارسة السلوك العصبوي المتطرف تجاه أوروبا، والانغلاق على الذات، مصيرهما الموت التدريجي، أو زيادة المشاكل والمنغّصات، وبقاء التخلف متنامياً (إنها مشاكل ضخمة وأكاد أقول مرعبة. وما دام الفكر الإسلامي المعاصر أو الفكر العربي المعاصر عاجزاً عن تحمّل مسؤوليته والقيام بهذه المهمة على وجهها السليم فلا أرى حلاً يلوح في الأفق)[٤٤].

٤ ـ المسيحية ـ الإسلام: التصورات المتخيّلة، والرهانات السياسية:

لعل هذا العنوان يشكل أهم العناوين الفرعية في بحثنا، إنه من جهة يكمل العناوين السابقة، في متضمناتها الفكرية والثقافية، وهو من جهة ثانية، يقارب من خلالها وعبرها الواقع المعاش. فإذا كنا نعرف أن ما هو إلهي يُفسَّر ويؤوَّل ويستوعب بشرياً، يصبح من الضروري أن نعرف بالتالي أن ما هو بشري ليس أحادي المفهوم، ليس ذا وجه واحد، إنه تنوع رؤى وتصورات. وهذا يعني أن المسيحية ـ الإسلام، لا يمكننا فهمهما في متغيراتهما العملية دون ملامسة ومعايشة الأرضية التاريخية لهما، واستقراء ما هو كامن، بل ومؤدلج فيهما. ولعل تناولاً بهذه الطريقة يتيح لنا مقاربة الديانتين، ويسمح لنا بالتالي، بتقريبهما من بعضهما بعضاً!

والعنصر المحرك لموضوعنا هنا، هو أن المسيحية ـ الإسلام، انْبَنَيا عبر، ومن خلال الكثير من التصورات المتخيّلة، والرهانات السياسية، والتاريخ (تاريخهما) هو الذي يثبت لنا ذلك! ويسمح لنا بمواجهة تلك الآراء التي تغلّب ديناً على آخر، من موقع أهميته، أو فذاذته التاريخية، باعتبارها تثبت ما تنفيه أيديولوجياً، وتظهر ما هي ضنينة به، بشكل مخاتلٍ ومراوغ. والأفكار التي سنثيرها هنا، وهي قد تبدو اجتهادية في مضمونها، نسعى من ورائها، إلى رأب الصدع، في أكثر من موقف متوتر، يُتقابل عليه (أبناء) الديانتين، أو أبناء الدين الواحد.

ما هي العناصر المشتركة التي تجمع بين الديانتين؟

١ ـ **العنصر الأول**: والذي ذكرناه سابقاً ـ يؤكد سماويتهما، أو منبعهما الألوهي. ولعل التمعين في حقيقة هذا العنصر، وبعيداً عن التشنجات العصبوية، والمخاتلات المنطقية، يقرب بينهما أكثر.

٢ ـ **العنصر الثاني**: هو أن أبناء الدينين، هم من أهل الكتاب أو أنهم سواسية. وليس هناك من يستطيع إثبات أفضليته على آخر، بزعم عنصري (تفوّق عنصري معين)، ولعل التمعين في حقيقة هذا العنصر بدقة، يزيل الكثير من الأوهام التي من خلالها، يمارَس هذا الدين أو ذاك في سلوك عنصري، على أكثر من صعيد، ويُعاش ذهنياً ونفسياً، بأكثر من طريقة فئوية أو مذهبية ضيقة.

٣ ـ **العنصر الثالث**: وهذا هام من وجهة نظرنا ـ هو أن الديانتين شرقيتا الهوية، شرقيتا الاغتراب الإنساني راهناً، شرقيتا التراجيديا الإنسانية على صعيد الواقع. وتوضيح ذلك، هو أن المسيحية ذات نسب شرقي. فقد خرجت من المنطقة كمعتقد، وبقي مجسدها: (المسيح) ونمت وتجذرت في أوروبا، ثم نمت، واكتسبت أبعاداً إيديولوجية. وليست الحروب الصليبية، سوى التعبير الأوضح والأصح، عن رغبات الأوروبيين، للانتقام من ورثة المسيحية، الذين ـ يبدو أنهم ـ لم يعطوا لأوروبا المسيحية شيئاً، ولم يهتموا بالمسيح الاهتمام اللائق. وها هم الأوروبيون يسعون إلى رد الاعتبار للمسيح وذلك بمنحه هوية أوروبية، إنه وفق هذا المنظور (لاجيء سياسي، وملاحَق) وأوروبا تتبنَّى قضيته، والدفاع عن اسمه، وباسمه تواجه من اعتبرتهم خصوماً لها: مسيحيين كانوا، حيث أهملوا (سيدهم) أَمْ مسلمين، حيث يعتبرون خصوماً للسيد المسيح، و (سارقي) رسالته، ومزوّري هويته.

وكذلك فإن الإسلام هو شرقي، فهو يعود نسباً إلى (مكة) لكنه الآن يعيش ضعفاً لا مثيل له. والصراعات التي يعيشها في عالمه، تظهر وكأنه يعيش خارج حدوده. وتبدو إيران التي ترفع راية الإسلام، وكأنها تحاول تأسيس الإسلام (الأصل)، في نسخة شيعية ذات مواصفات إيرانية، لا تخفي علامتها الفارقة (القومية الفارسية، وادعاء أن الإسلام هو في الأصل شيعي قوي الحضور هنا. أما تركيا، فهي بدورها، تشكل قوة أخرى، تسعى إلى استعادة مجدها الأمبراطوري (العثماني)، وتحاول تأسيس إسلام يجمع بين الحداثة، والإسلام المُتترك (من التتريك) وفرض هيمنتها على المنطقة. هكذا يظهر الإسلام غريباً عن أصوله، وعن دياره كذلك).

٤ ـ **العنصر الرابع**: هو أنه إذا كانت أعراض (بواتييه) كما سماها «برنار سيشير» تعيش في نفوس الأوروبيين، بوصفهم مسيحيين، ولأنها تذكّر بالمحاولة الإسلامية منذ أكثر من ألف ومائتي عام، وعبر فرنسا (أسلمة أوروبا)، وهذا يسمح باستمرار بتجديد هذه الأعراض، وخاصة في المواقف، أو الحالات التي تستدعي ذلك للفصل بين عالمين. فبالوسع ذكر أن هناك ما يشبه أعراض «بواتييه» في (العالم الإسلامي)، وهي التي بوسعنا تسميتها بـ (أعراض الحروب الصليبية) التي لا تزال حية في نفوس أغلبية المسلمين. فالصليبيون حاولوا منذ ما يقارب الألف عام، التحضير لأكبر مشروع أوروبي مسيحي، مستلهمين أعراض «بواتييه»،

ولتعميم نصرها الساحق على المنطقة، ومحاولة أَوْرَبة وَمَسْحنة (العالم الإسلامي). ولعل تكرار هذا المفهوم في الخطابات الإسلامية (السياسية منها خاصة) حتى الآن، يؤكد مثل هذه الحقيقة!

٥ ـ **العنصر الخامس**: إذا كان هناك من يربط بين المسيحية والتقدم، والإسلام والتخلف، وأن التقدم علامة المسيحية الفارقة، والتخلف سمة الإسلام الرئيسة. فمن الجدير بالذكر القول: إن الديانتين في الأصل شرقيتان، وأن تصنيفهما هكذا غير تاريخي، فالانتشار الثقافي، أو الحضاري، الذي شهده الإسلام في فترة زمنية طويلة، حيث كانت المسيحية تشهد ظلمات القرون الوسطى الأوروبية، يؤكد مثل هذا التصور: أي عدم ربط التخلف بالإسلام، والتقدم بالمسيحية. إن قراءة الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لكل من العالَمَيْن، هي التي تسمح لنا بمعرفة لماذا يوجد التقدم، أو التخلف، أو يظهرها، ويختفي هناك. وبعيداً عن السيطرات الفلسفية والاقتصادية يمكن القول: إن اعتماد العرب ـ المسلمين على الفائض التجاري، وعلى نظام الضريبة الخراجية، دون تطوير القاعدة الإنتاجية، ومَرْكزة القوة السياسية بالنسبة للسلطة، وشرْعنة هذا الإجراء، من الأسباب الداعمة، لانحطاط العالم الإسلامي. ولعل إعادة إنتاج هذه المَرْكزة، وتهميش القاعدة الشعبية، الآن عنصر رئيسي لتنمية التخلف في العالم الذي يسمى بـ (العالم الإسلامي).

٦ ـ **العنصر السادس**: الذي يقرّب بين الديانتين، هو أن القائلين بأن وجود حركات إصلاحية في المسيحية (البروتستانتية، فالكاثوليكية)، يؤكد تمايز المسيحية عن الإسلام، ويثبت أهليتها للتقدم. يصادرون على المطلوب. ترى ماذا كان يقال عن الديانتين، عندما كان (العالم الإسلامي) مركز إشعاع حضاري، و (العالم المسيحي) غارقاً في الظلمات؟ لا بد أنه كان هناك من يحاول إثبات العكس. إن التمعين في التيارات الفكرية والفرَق الإسلامية التي سمت نفسها إسلامية، ولم ترفض الإسلام، وخاصة في العصر العباسي (المعتزلة مثلاً)، يوضح لنا أن عدم وجود حركات إصلاحية في الإسلام، كتلك التي شهدتها المسيحية، لا يعني أن هناك جموداً في الإسلام ومرونة في المسيحية. المقارنة هنا غير عقلانية، لأنها تنطلق من حالة راهنة، ولا تتجاوزها. ولعل تأليه العنصر الخامس هو الذي يوضح هذه الإشكالية لنا، من جهة، إضافة إلى أن الإسلام الذي شهد فرقاً وتيارات إسلامية مختلفة في توجهاتنا، وظهور أعلام لم يخفوا إسلامهم، مختلفين في توجهاتهم الفارقة، من أمثال (الشافعي ـ الجاحظ ـ النظّام ـ الطبري ـ ابن سينا ـ الرازي ـ ابن رشد ـ ابن خلدون... الخ) يوضح لنا كذلك خطل هذه المقارنة من خلال ما هو معاش، من جهة ثانية!

ووفقاً لما تقدم، فإن القائلين بخصوصية إسلامية، والإيحاء إلى المسلمين بضرورة حماية هذه الخصوصية، في مواجهة الخصوصية الغربية (دون تمييز بين غرب وغرب سياسياً) دون أن يُفصحَ

عن مسيحيتها، وخاصة في الآن الراهن في محاولة للإغلاق على المجتمعات التي يسودها الإسلام، وإبقائها متخلفة، وبأساليب مختلفة لا تخلو من مكر. كما في حال (شتراوس)[٤٥] ومعه (بيار كلاستر)[٤٦]. الخ. إنما يسعون إلى حماية (غربهم) بحيث يبقى حكراً عليهم، وفي موقع السيطرة التاريخية، وإلى الأبد. لقد وجد الدين، وكان هناك منذ البداية، من يحاول دنيوته (إكسابه طابعاً دنيوياً). فلغته في جوهرها بشرية والقوة وجدت في الغالب الأعم، متمركزة لإثبات تفوق فئوي أو عنصري، أو قبلي، بالاعتماد على الدين. وإن لم يكن الوضع كذلك، فكيف تفسّر حدة العنف التي شهدتها الديانتان، وخاصة محاكم التفتيش البابوية، والتصفيات التي تمت لفرق وجماعات وأفراد، تحت ذريعة العصيان، والمروق عن الدين في الإسلام؟ وكيف يمكن تفسير الأصولية الفاتيكانية، إضافة إلى الأصوليات الإسلامية، وخاصة في الآن الراهن[٤٧]؟ إن المسيحية التي لم تعد، في الظاهر مشاركة للنظام السياسي في هذه الدولة أو تلك، في أوروبا وغيرها، إلاّ أنها غير غائبة عن الساحة السياسية. فكم من ممارسة سلطوية، وأعمال قمع وعنف مورست ضد شعوب وجماعات، بدعوى لامسيحيتها، أو وثنيتها، أو حتى شرقيتها، وخاصة منذ الحروب الصليبية، كما في حال الأوروبيين في العالم الجديد، وغزوهم للمنطقة، واستغلالهم للمسيحيين فيها، بأساليب رخيصة [٤٨]؟ وكذلك، فإن الإسلام الذي يبدو كلي الحضور في السلطة، لا يمكن قبول ما يُسند إليه من عنف هنا وهناك. وإذا كان الوضع كذلك، فكيف يمكن تقبله، حيث يقال إنه دين المساواة والمحبة، وإن (أكرم الناس عند الله أتقاهم)؟ كيف يمكن تبرير هذا القمع الشمولي في شتى جنبات هذا العالم المسمى بـ (العالم الإسلامي)؟ إننا نستطيع مقاربة الديانتين، على أساس ما هما عليه من وضع اجتماعي وسياسي وثقافي، والانطلاق من التصورات المتخيَّلة، وحدة الرهانات السياسية لكل منهما، يوضح ما ذهبنا إليه!

ولعل الرجوع إلى بداية الغزو الأوروبي للمنطقة، واهتمام الأوروبيين بالمنطقة هذه، هما اللذان يبرزان مدى تفعيل الدين السياسي، وإلى أي مدى تمّ التخطيط لأهداف استراتيجية بعيدة المدى، في أرجاء الدولة العثمانية، تلك التي كانت تسيطر على شعوب وأمم مختلفة في أجناسها وقومياتها وحتى أديانها، وبلغ من انقسام الدين (الدين الإسلامي أو الدين المسيحي) على نفسه، هذا، مدى لم يبلغه من قبل، وظّف إلى أبعد الحدود، في خدمة أهداف وتطلعات الدول الكبرى، والعثمانيون أنفسهم، بذلوا كل ما في وسعهم، لجعل الإسلام «عثماني» الطابع. فمن جهة (أقامت الدول الكبرى في أنحاء الأمبراطورية «العثمانية» التي يقطنها سكان غير مسلمين، وبفضل حمية المرسلين، شبكة من المدارس المسيحية/ المسيحية «أصبحت بؤرة للنزاعات الطائفية» والثقافة في هذه المدارس لأبناء الأقليات، كانت ترمي إلى كسبهم للمعسكر الغربي، وبطريقة غير مباشرة إلى تغريبهم عن القيم التقليدية للحاضرة الإسلامية، إن لم نقل، إلى تأليبهم عليها)[٤٩]. وهذا يعني أن علينا عدم تفسير الأمور، وما كان يجري، وما يجري الآن هنا وهناك دينياً، فالدين

يشغل هذا الحدث أو ذاك، والدين كامن في عامل ما، له دوره في توتير موقف معين، أو توجيهه وجهة معينة، أو تعديل، أو تحوير مشكلة معينة، لكنه لا يمكنه أن يكون السبب الموجّه لكل متغير على أرض الواقع. وما قيل على لسان أحد أولئك الأحبار، من الذين عايشوا أحداث تغلغل الأوروبيين في المنطقة، مؤكداً ربط الدين بالمصلحة الذاتية، يؤكد ذلك (الدين والمصالح القومية قرينان لا يفترقان في نظر الفرنسيين والإنكليز. فقد كان الممثلون المدنيون والدينيون لهاتين الأمتين يبذلون قصارى جهدهم لكسب زبائن يكون لهم نفعهم من منظور التجارة أو المطامح السياسية، ويجري تجنيدهم إيثاراً من بين النصارى. وكانت المدارس والكتب والأموال تدعم جهودهم وتغذيها)[٥٠].

ولتأكيد ما ذهبنا إليه، يمكن التمعين في خريطة التغلغل الأوروبي السياسية في المنطقة وقتذاك، (والواقع أن الدول الأوروبية نسجت في شبه جزيرة البلقان، كما في الأقاليم العثمانية العربية أو في المناطق الأرمنية والكردية من فارس، وآسيا الصغرى، شبكة كثيفة من الزبائن)[٥١]. وهذا يعني أنه (ما كان المرسلون مجرد رجال دين ودعوة روحية، بل كانوا متحدرين أيضاً من البنى الثقافية والذهنية للثقافة الأوروبية. الخ)[٥٢].

ولكن هل كان العثمانيون بعيدين عن ممارسة سياسية مصالحية، كالتي مارستها أوروبا الاستعمارية؟ لقد بذلوا، بدورهم، كل ما في وسعهم، لتوطيد سلطتهم، بالاعتماد على (طأفنة: من الطائفية) المجتمع، وخلق التوترات بين أبناء القوميات المختلفة، مستغلين الدين، وساعين إلى تجييش الوعي المجتمعي والمذهبي لدى هؤلاء (لقد توطد النظام الطائفي على نحو لم يسبق له مثيل في ظل العثمانيين)[٥٣]. ولم يُعمَد إلى ذلك، إلاّ استجابة للمتغيرات الدولية والمحلية، ولأن مصلحتها اقتضت ذلك، وإن كانت حساباتها غير دقيقة، باعتبارها كانت تلجأ إلى المزيد من التنازلات، أمام الصفوة الأوروبية، بممارسة المزيد من الضغوط على أبناء الشعوب التي استعمرتها، حيث كانت تأخذ مقابل كل تنازل أموالاً، لتمويل عملياتها العسكرية، ولأن مظاهر البذخ والترف كلّفتها كثيراً، لهذا (توسع نظام الاستقلال الذاتي الطائفي إلى أقصى مداه فصارت الهيئات الروحية للطوائف غير المسلمة تشكل دولاً ضمن الدولة بملء معنى الكلمة)[٥٤].

ولكن كيف كانت النتيجة على المدى الطويل؟ لقد زاد وجود الحكام المحليين، أو ولاة الأقاليم، وحتى نفوذ البطاركة شهد تنامياً واسعاً. وفي القاعدة، كانت الغامة بمختلف أجناسها ومذاهبها تعيش معاناة متعددة المصادر: سياسية واجتماعية واقتصادية.

وهذا يعني (أن خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والنصارى، والأتراك وغير الأتراك، وإنما بين الحكام والمحكومين، المضطهَدين، فكان من هم في القمة: الموظفون العثمانيون، أو الضباط، الصيارفة اليونان أو الأرمن، التجار أو كبار رجال الدين، يزدرون الجمهور. وكان

الأعيان يتألفون من المسلمين والنصارى. وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم)[٥٥] - كما يذكر «ر. هـ. ديفيسون».

وبقدر ما يمكننا تصور طبيعة الصراعات والنزاعات التي كانت تدور بين الدول الاستعمارية في المنطقة، لا بد أن نتصور بالمقابل كيف يتم تجيير الدين على الصعد كافة، خصوصاً أن المشاعر التي كانت تحرك السكان المحليين، هي من طبيعة دينية، أو تتغذى بجذور دينية. والأكثر وعياً بالموضوع، كان الأكثر تحريكاً للدين في الاتجاه الذي يرغب فيه. ولهذا كان الأوروبيون الأكثر فائدة من حركية الدين في المنطقة. الروس بحجة الدفاع عن المسيحية في أرثوذكسيتها، والفرنسيون بحجة الدفاع عن المسيحية في كاثوليكيتها، والإنكليز بحجة الدفاع عن المسيحية في بروتستانتيتها، كانوا يتدخلون في أدق شؤون الدولة العثمانية. والدول الأخرى، بدورها، كانت تبحث عن حجج رديفة، للتغلغل في شؤون الدولة المذكورة، كالألمان والطليان، وغيرهم. والعثمانيون كانوا يحاولون تطبيق درس معكوس، أي جعل الدين الأداة المثيرة، لتحريك مشاعر المؤمنين، والضغط بها على المسلمين فيها، رغم إرادتهم، حيث يجري تضخيم الخطر وتهويله، للإسراع في تنفيذ الخطة المرغوبة. ولنا أن نتصور هنا طبيعة المجازر التي تعرضت لها شعوب المنطقة، باسم الدين على أكثر من صعيد، وأبناء القوميات المقهورة داخل حدود الدولة العثمانية وخاصة الأرمن والأكراد والأشوريين وغيرهم. (وغني عن البيان أن أشد أنصار الحلفاء حماسة واندفاعاً كانوا أبناء الأقليات المسيحية الذين ظلت دعاية القناصل والمبشّرين تنشط في وسطهم على مدى قرنين من الزمن)[٥٦]. وقبل مجيء الأوروبيين، لم يكن الوضع كذلك، حيث (لم يلعب اختلاف الدين بين الأكراد المسلمين والأرمن المسيحيين أي دور. وتردد الأرمن على مساجد المسلمين وتردد الكرد على كنائس الأرمن: كان أمراً طبيعياً)[٥٧].

ويمكن ذكر مثال آخر (ففي القدس وإنطاكية وحلب وماردين وبيروت ومرسين والإسكندرونة في المشرق فضلاً عن سائر المناطق الريفية في آسيا الصغرى العثمانية. كان يتعايش في سلام ووئام منذ أكثر من ألف عام الأتراك والأرمن والأكراد والآشوريون والعرب)[٥٨].

ولكن مع اشتداد وطأة القهر وتنامي العنف في المنطقة، أصبح الشعور القومي قوياً لاحقاً. ولهذا نجد كيف قام العرب بثورتهم ضد العثمانيين (وهم إخوتهم في الدين، وأعداؤهم العريقون والعتيقون في القومية) في العام ١٩١٦، وتنبه أبناء القوميات الأخرى لذلك، كالأرمن والآشوريين والأكراد. والعثمانيون أنفسهم استيقظوا على صوت أجراس القومية في امتدادها الأوروبي، ووفق هذا التصور يمكننا تفسير طبيعة قيام الدولة التركية الحديثة تحت قيادة (أتاتورك)، في طورانيتها المعروفة. ولم تعد الأخوة في الدين ترضي أحداً، حيث امتزج الدين بالقومية، بل أصبح داعماً لها، خصوصاً عندما انخرط الدين في لعبة التوازنات الدولية والإقليمية والمحلية،

واكتسب أبعاداً إيديولوجية واضحة، ولعل حقيقة من هذا النوع، يمكن تلمسها الآن أكثر من أي وقت مضى.

إن إيديولوجيا بمثل هذه القوة، مشابهة لهذه ومستندة إلى غرائز عميقة، لا يمكن أن تنافس إلاّ من قبل ايديولوجيات أخرى عميقة الجذور أيضاً. وهذا هو الأمر فيما يخص الإيديولوجيا القومية، خصوصاً عندما تتعرض للقمع والاضطهاد. هذا ما حصل للقومية العربية في عهد جمال عبد الناصر في المرحلة الماضية. وهذا ما يحصل اليوم بالنسبة للأكراد والفلسطينيين المتشبعين بمطالبهم المأسوية والملحة. وخصوصاً عندما نجد القومية تتخفى تحت غطاء القومية الدينية. (إن القومية الإيرانية المحضة تبدو من حين لآخر في ساحة المعركة داخل جيش الإسلام الخميني الذي يمنع مبدئياً أية نزعة قومية)[٥٩].

وبوسعنا مضاعفة الأمثلة حول ذلك، وكيف يتم تحريك الدين في خدمة غايات ذات مرتكز قومي عرقي على أكثر من صعيد، أو لمحاربة القومية، في خدمة مصالح فئوية معينة، لأن الاعتراف بالقومية يلغي كل الامتيازات التي حصلت عليها هذه الفئة أو تلك. والتمعن في الممارسات التي تمارسها أنظمة المنطقة في عمومها، يوضح لنا إلى أي مدى يتم تحريك الدين، وتوظيفه إيديولوجياً محلياً ودولياً. وكل بقعة جغرافية لها خصوصيتها، يبرز فيها الدور بشكل مختلف، بحسب التركيب الديموغرافي للسكان، أو التركيب القبلي والطائفي والعصبوي فيها. خصوصاً عندما نجد أن توزيع مراكز القوى، في هذه البقعة، أو تلك، يتم وفق ميكانيكية سلطوية، تمتلك خبرة في هذا المجال، ومن خلاله وعبر الدين. وبدون مبالغة، يمكن القول: إن لعبة السياسة، وتشابكاتها البنيوية، سواء في محيطها المحلي، أو في إطارها الدولي، تعتمد اعتماداً كبيراً، على تشغيل واستثمار الرأسمال الرمزي الديني.

ومن المؤكد أن الشعوب هي الخاسر الأكبر في هذا المجال وهي مسرح العمليات التي تُنفَّذ عليها اللعبة السياسية، وأداتها الضاربة، وأكباش الفداء لها، أولاً وأخيراً، وعقلية التخاصم تحيلها إلى مادة طيعة لاستمرارها، تتغذى بها، وتقوم عليها عبر سلطة سائدة تمثلها!

وهذا يؤدي إلى زيادة متنامية في مشاعر السخط، وتشظي العنف بأشكاله كافة، باسم الدين. ويكتسب الدين باطراد الوصفات ذات الطبيعة العنيفة.

وحسب تعبير (دوركهايم)، (فإن الحقيقة الأكيدة اليوم هي أن الجزء الذي يشمله الدين من الحياة الاجتماعية بات يتقلص أكثر فأكثر، في حين كان، في الأصل، يشمل كل شيء)[٦٠].

هل هذا يعني أن الدين سينسحب من الحياة اليومية للإنسان؟

ليس هذا ما نقصده. إن ما نريد قوله وتأكيده، هو أن الدين الذي يزداد التصاقاً بالتصورات

المتخيلة والرهانات السياسية، سيتعرض لكل ما من شأنه إبعاده عن العلامة الكبرى الفارقة التي يعرّف بها، وهي إشعار الناس، بدون تمييز بين إنسان وآخر، بوحدة أصلهم.

وهذا هو الرهان الكبير بالنسبة للديانات كلها، خصوصا المسيحية والإسلام، أكثر من أي يوم مضى، أي تأكيد ديموقراطية الانتماء إلى الأصل الواحد، وأخوة الانتساب إلى الأب الواحد (كلكم لآدم، وآدم من تراب)، وهذا لن يتم إلاّ من خلال ممارسات فعّالة، ومثمرة إنسانياً. فهل توجد الاستعدادات لدى (أولي الأمر)، تلك التي تجعل (الدين لله والوطن للجميع) بالفعل؟

أم أن العنف الذي أخرج به «آدم» المحبَط من الجنة، مع زوجته المتمردة «حواء» وشهد هذان قتل ابنهما الأرضي «هابيل» على يد ابنهما الجنتي «قابيل» كما يذكر، سيظل مالىء الدنيا وشاغل الناس إلى أجل غير مسمى؟ حيث يكون بعداً جلياً من أبعاد كينونته الإنسانية، وأن عقلية التخاصم هي بعد جلي أكبر من أبعاد منظومته الفكرية باستمرار؟!

الهوامش:

(*) هذه الدراسة نشرت في مجلة **الاجتهاد**، العدد ٣٠، ١٩٩٦، ص ١٦٥ ـ ٢٠٣. تحت عنوان: «المسيحية ـ الإسلام: تصورات متخيلة ورهانات سياسية»، وقد أوردتُها في هذا الكتاب، لأهميتها داخل إطار (عقلية التخاصم) المحدَّد، وقد أجريت عليها تعديلات طفيفة، لتكون أكثر احتواء لخصوصيات الفكرة التي يتمحور حولها مضمون الكتاب.

(١) ضاهر، عادل: «تأملات في مفهوم الفعل الإلهي»، في مجلة **مواقف**، العدد ٦٣، ص ٩٠.

(٢) آن، درووار، تيريز: «إله المسيحيين وإله المسلمين هل هما فعلاً إله واحد؟» في مجلة: **مواقف**، العدد ٦٨، ١٩٩٢، ص ٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٤) هذا الهم الإنساني والاجتماعي والثقافي، شغل ذهن (محمد أركون)، وتحدث عنه مطوّلاً، ويمكن الاستفادة منه، في كتابه (**العلمنة والدين: الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب**)، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠.

(٥) حرب، علي: **نقد الحقيقة**، (المركز الثقافي العربي، بيروت)، ١٩٩٣، ص ٦٧.

(٦) أركون، محمد: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (دار الساقي، لندن، ١٩٩٠)، ص ٣١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٨) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، (دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٦)، ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠) صفدي، مطاع: «السلطة تحت أسمائها الضائعة»، في: مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٣، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥، ص ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٢) انظر مثلاً، ما يقوله حول ذلك (ابن حزم)، في: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الثاني، (دار المعرفة، لبنان، ١٩٨٣)، ص ٢ ـ ٧٥.

(١٣) **القرآن الكريم**، الآية ٤/١٧١.
(١٤) مونّو، غي: «الإسلام وما ليس هو»، في مجلة **مواقف**، العدد ٦٨ المذكور، ص ٤٨.
(١٥) إيتن، شارل: «الإسلام ومصير الإنسان»، في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٨٤ ـ ٨٥، ١٩٩١، ص ٣٨.
(١٦) مونو، غي: في المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٧) جعيط، هشام: **أوروبا والإسلام**، ترجمة د. طلال عتريسي (دار الحقيقة، ١٩٨٠).
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٢٣) واط، مونتغمري: **أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا**، ترجمة: جابر أبي جابر، (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨١).
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٢٩) سعيد، إدوارد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤).
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٣٢) سعيد، إدوارد: **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة خوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٧. وللمزيد انظر أحدث ما كتبه في مؤلّفه (**الثقافة والأمبريالية**) ترجمة وتقديم كمال أبو ديب (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، في الفصل الرابع خاصة.
(٣٣) جامبي، كريستيان: **الإسلام وغناه الأخلاقي**، في مجلة **مواقف**، العدد ٦٣، ص ١٠.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٣٥) نائير، سامي: «الإسلام في زمن الشدة»، في مجلة **مواقف**، العدد ٦٣، ص ٣٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٣٨) سيشير، برنار: «الحجاب، العرب ونحن»، في مجلة **مواقف**، العدد ٦٣، ص ٤٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٤١) انظر «دانيال هرفيو ـ ليجيه»: دين، حداثة ودنيوة، في المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٨٩.
(٤٢) أركون، محمد: **الفكر الإسلامي**، المصدرنفسه، ص ٣١٤.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.
(٤٥) انظر حول ذلك كتابه: **الأنتروبولوجيا البنيوية**، الجزء الثاني، ترجمة د. مصطفى صالح، (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٣)، الفصل الثامن عشر.
(٤٦) انظر حول ذلك كتابه: **مجتمعات اللادولة**، تعريب وتقديم د. محمد حسين دكروب، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢)، الفصل الحادي عشر خاصة، ص ١٨٧ وما بعد.

(٤٧) انظر حول ذلك، «غارودي»: **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب د. خليل أحمد خليل (دار عام ألفين، باريس، ط ١، ١٩٩٢)، الباب الثاني والباب الثالث خاصة.

(٤٨) ربما كانت قراءة كتاب د. «يوسف الحسن»: **البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي – الصهيوني، «دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية**، (منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، مثمرة في هذا المجال.

(٤٩) قرم، د. جورج: **تعدد الأديان**، ص ٢٧٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٥١) قرم، د. جورج: **أوروبا والمشرق العربي «من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة»**، (دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، ص٦٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥٣) قرم، جورج: **تعدد الأديان**، ص ٢٧٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٥٧) مظهر، د. كمال أحمد: **كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى**، ترجمة أحمد ملا عبد الكريم، ص ٢٦٠.

(٥٨) قرم، جورج: **أوروبا والمشرق العربي**، ص ٣٥.

(٥٩) رودنسون، مكسيم: «ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة «محاولة إيضاح»، في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٣، ص ٣٥.

(٦٠) نقلاً، عن «دانيال هرفيو، ليجيه» في المصدر نفسه، ص ٥٨.

٤

الإسلام المقاوم

(كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر، مخافة أن يدركني، فقلت يا رسول الله إنّا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم، وفيه دَخَن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يهدون بغير هدى تعرف منهم وتُنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: هم من جِلْدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعضّ بأصل شجرة، حتى يدركك الموت، وأنت على ذلك)(*).

صحيح البخاري

- ١ -

يظهر هذا العنوان، بهذا الشكل ناقصاً، ومثيراً، وإشكالياً:

أ ـ هو ناقص، من جهة تحديده بهذا الشكل (الإسلام المقاوم)! أي باستخدام «أل التعريف»، تراه المقاوم لماذا؟ ولأي شيء؟ أي ما هو هذا الشيء الذي يقاومه؟ ومن الذي يقاوَم من قبله؟ ومن يكون المقاوِم المتكلم باسمه؟

ب ـ وهو مثير، من جهة العنوان نفسه! أي لماذا هو الإسلام المقاوم؟ وما الذي جعله الإسلام المقاوِم من منظور عقلية التخاصم؟ وهل كان سابقاً، الإسلام المستسلم، المطاوع، التابع، الضعيف، الواهن. الخ؟

ج ـ وهو إشكالي، من جهة التسمية، أي (تسمية الإسلام بالإسلام المقاوم)! إذ لا يوجد ما يمكن تحديده بالإسلام في الرقعة التي يمتد فيها، وينشط، وفي الفضاء المعرفي الذي يهيمن عليه، أو يتجلى فيه، في كل واحد، واعتباره المقاوِم. وليس هناك إسلام واحد، ورقعة متناغمة في امتدادها الاجتماعي، ليكتسب ثمئذٍ مثل هذه الصفة/ التسمية (الإسلام المقاوم)، كما أنه ليس هناك ما يمكننا اعتباره (في مجموعه) بالإسلام المقاوم، دون تمييز

بين تعددية معانيه، وما يمكن اعتباره بـ (الروح المنقسمة على ذاتها) في دار، كانت تسمى (دار الإسلام)، وهي حيث كان الإسلام يسود، بمعنى السيطرة المادية والمعنوية، وهي ومنذ مئات السنين متجزئة وموزعة بين فرق وأحزاب وطوائف وإخوة متعادين، كل منها تدّعي امتلاكها الأصولي (الشرعي) للإسلام، وتمثيله التمثيل الصحيح!

ولكن رغم كل ما تقدمنا به، فإن تعبير (الإسلام المقاوم)، يشكل (من وجهة نظرنا) ذروة التسميات الصحيحة، الآن وأكثر من أي وقت مضى، إذا تمعَّنا في حقيقته المتداولة التي هي بدورها (حقيقة متشظية):

١ ـ فرغم كل ما يكتب، ويقال عن الإسلام في امتداده السني، ومساحة الرؤية المضطربة، وسخونة الأفكار واضطرامها، بالنسبة لمن يمثلونه، في اتجاهاتهم المختلفة، أو في مساره الشيعي، وعنف الرهانات، ووطأة الدلالات، والرموز الموظفة المطبوعة به، بالنسبة لمن يحاولون تجسيده. أو في فضائه السياسي الرسمي أو الشعبي، رغم كل هذا، يبقى هناك قاسم مشترك يجمع بين كل ما هو متشعب، ومنقسم عليه باسمه، هو: الإسلام.

٢ ـ ولأن الإسلام في كل تلك الانقسامات المذكورة، وتنوع معانيه، وأعلامه (الإيديولوجية) المختلفة، يسعى، ومن خلال ممثليه إلى إثبات وجوده، ليس كعقيدة فقط، وإنما كعملة لها وجهان: دين ودنيا.

٣ ـ ولأن حقيقة الإسلام تكمن في حدوده التاريخية، والديمغرافية، والسياسية الاجتماعية. فالإسلام ليس هو، ولم يكن هو في يوم ما، مجرد تصور، أو مقولة مطروحة، ولا تزال تُطرح للتداول، وللمناقشة، وإنما كان ويكون حقيقة (معيوشة)، سلوكاً يومياً، أو مجموعة سلوكات موحدة أو مختلفة، دون أن ننسى ذلك الزخم النظري الرؤيوي والتخيلي المعتقدي الذي يشحن النفوس قبل مخاطبة العقول، ويحركها، ويرسم الكثير من حقائقها، ويلوّن مشاعرها، ويجيش فيها اللاوعي الجماعي، ومخزون الذاكرة المتوارث، بشكل حكايات وقصص، وحتى أساطير (موقعنة)، تشكل بُعداً سيكولوجياً أساسياً لمعتنقيه، أي (المسلمين)!

وحيث يظل الإسلام، من خلال (القرآن)، الأرضية التي تنبت فيها وتترعرع عليها تصوراتهم، وبأشكال مختلفة.

٤ ـ ولأن الإسلام لم يظهر قلقاً، أو ملتهباً، أو مستنفراً قواه، ومثيراً لمؤمنيه، وبارزاً في إهاب الحرب ـ إذا جاز لنا تشخيصه ـ، وفي حالة الاضطراب، و(الدفاع عن ذاته)، كما هو عليه الآن. ولهذا، فإن تسميته بـ(الإسلام المقاوِم) هي محاولة تأكيد هذا البروز فيه، وتجليه، والذي لا نستطيع تجاهله في حضوره هذا.

- ٢ -

لعل مقاربتنا لحقيقة (الإسلام المقاوم)، تكون من خلال «مشاهد» ثلاثة، تكوّن حقيقته الراهنة:

أ ـ الإسلام في تجليه العالمي.

ب ـ الإسلام داخل حدوده.

جـ ـ الإسلام في حضوره الفكري الثقافي.

أ ـ الإسلام في تجليه العالمي:

هل يمكن الحديث عن الإسلام في تجليه العالمي؟ وفي الوقت نفسه، كيف يمكن الحديث عن الإسلام المقاوم هنا؟

إن المتتبع لما يجري في العالم اليوم، من تحولات اجتماعية وسياسية، والمدقق في طبيعة هذه التحولات، ومحركاتها، لا بد أن يكتشف فاعلاً رئيساً في حركة هذه التحولات (بغض النظر عن طبيعة هذا الفاعل)، هو الإسلام. إنه فاعل يتجلى في إهاب ملايين الأشخاص: ممثلي جماعات دينية، وتنظيمات سياسية، وأحزاب مؤدلجة، وفرق مذهبية ومتحزبة، لا تألو جهداً في نشر أفكارها باسم الإسلام، وقيادات لها مؤمنوها (جماهيرها المؤمنة المحتشدة وراءها)، وأفراد يتحركون بتأثير وتحريض من الإسلام. في الوقت الذي تعرضت فيه الكثير الكثير من الأفكار ذات الطابع المسمى بـ (العلماني) للتفكك.

إنه إسلام له صدى عالمي، وحضور عالمي، ولكن أي إسلام هو هذا الإسلام الذي نشير إليه؟

من ناحية أولى، هو الإسلام الوظيفي ـ إن جازت التسمية ـ. أي الإسلام المتفَّق عليه «رسمياً» بأنه الإسلام الذي تجسده الأنظمة القائمة، ومن خلالها يُعرَف. وهو إسلام وظيفي، لأنه يُروّج له، ويتداول وفق منهجية إيديولوجية متوافقة مع السياسات الممثّلة لوجهات نظر هذه الأنظمة. فالكلمة المتداولة، وباعتبارها تكون سلطة، تصنع الجسد الجمعي المطواع لها. ويمكن القول بأنه الإسلام المؤدلج، والمختلف في منطلقه، كون الأنظمة التي تدعي تمثيله، ليست متشابهة في منطلقاتها المبدئية! ويظهر الوجه المقاوم للإسلام جلياً في سياسات هذه الأنظمة، لا باعتبارها تمثله خير تمثيل، إنما لأنها (تجيره)، بما يتوافق وسياساتها وأهدافها المصالحية. خصوصاً في بعض المناسبات الرئيسة (أعياد تكتسب طابعاً وطنياً، وأحكام تصدر باسم الإسلام، وقرارات ترتكز عليه. الخ)، وتظهر هذه الأنظمة (للخارج)، بمظهر المجسد الحقيقي للإسلام.

وهكذا يظهر (هذا الإسلام) بين سندان هذه الأنظمة، حيث يُغيَّب ويغيب الإسلام المنفتح والمرن، إسلام الآراء المختلفة، وهو يعرف بذلك في أكثر من مكان، ومطرقة الحكومات الأخرى (الأجنبية)، ومن يتأثرون بإعلامها، حيث يحضر الإسلام الصارم، المعتقداتي الصلب، الأحادي النظرة، المفرّغ من كل ما يمنحه غنى دلالياً ومعنوياً أو إنسياً.

فالإسلام الذي يقدّم هنا، هو الإسلام المهادن، الإسلام المفرّغ تقريباً من محتواه الكفاحي والاجتهادي. وهو بهذا المعنى يشكل واجهة لكل ما من شأنه تزيين وتحسين ما هو مرغوب فيه إيديولوجيّاً ومؤسساتياً، ويزيد في حقيقة (الرأسمال الرمزي)، للسلطة الردعي، الإسلام الضارب، والعباءة التي تجمّل لابسها، ولكنها لا تُخفي عورته، لأنها شفافة أكثر مما يجب.

وبهذا المعنى، فإن الإسلام (الرسمي) المؤسساتي، يُعرف باسمه، وهو مُجرَّد من هويته الفعلية، من حضوره التنوعي الاجتهادي الثقافي والفلسفي. إنه هنا حاضر بموانعه وأوامره ونواهيه ووحدة مبادئه الموجِّهة، وصرامة هذه الأوامر والنواهي، وغائب فيما يتضمنه من أبعاد إنسانية، وروحية كونية متعددة في مصادرها. وليس هناك داعٍ لذكر الأمثلة. فالإسلام المذكور هنا، والمشار إليه، يفصح عن وجوده ذاتياً، وعلى صعيد عالميٍ، وهذا أقصى ما يتمنى له عالمياً في بعده السياسي الدولي، فهو بهذا الشكل الظاهر به:

١ ـ يشغل مكاناً تعبوياً إعلامياً ونفسياً، تسعى الهيئات والمؤسسات الدولية، في امتدادها السياسي الداعم للاستعمار، والآن المساهِم في تقوية الوجود الرمزي له، من خلال الأنظمة التي تمثله في أوروبا خاصة وأميركا الآن بالدرجة الأولى، وتسهيل مهماتها الدعائية، والوظيفية، وتوسيع وتعميق حدود مشاريعها الاستثمارية وعلى الصعد كافة. الخ. تسعى الهيئات والمؤسسات المذكورة إلى الاعتماد عليه والانطلاق منه، ويجعل لها ما هو صعب تحقيقه، ممكن التحقيق، ويقربها من غاياتها المتنوعة أكثر فأكثر.

ولعل في طليعة هذه المرتكزات، ما يتعلق بالبعد الوظيفي والممارسة اليومية للإسلام، باعتباره يرتبط هنا بالقمع والعنف والتصفية والتمركز السياسي الضاغط، وصناعة الصورة المؤلفة عن المرغوب فيه، والقدوة المعدّة. وهذا يعطي لتلك الهيئات والمؤسسات، ويفتح لها أكثر من مجال لتأكيد وجودها، وبأساليب عقلانية عندما تؤكد ديموقراطيتها وليبرالية منطلقاتها وأرضيتها (المدنية)، ورسالتها الحضارية التنويرية، ضد ما تسمه هنا وهناك بالإرهاب الديني، والذي ربطه بـ (الإسلام)، دون تمييز بين ما هو سياسي وإيديولوجي ممأسس، وما هو مخالف لذلك، أي عدم حصر الإسلام في دائرة الممارسة السياسية لهذه الحكومات أو الأنظمة الممتدة والموجودة داخل رقعة جغرافية متنوعة التضاريس والإثنيات واللغات، حيث يغدو الإسلام في حقيقة أمره، حقيقة ممارسته فعلياً وليس النص المرجع سوى دعامة مقدسة لحضورة المعاش. ويبرز التناقض الذاتي بصورة جلية، ومن منظور عقلية التخاصم، بالنسبة لمن يحصر الإسلام في دائرة التسييس والإرهاب، ثم تجري محاكمته على أكثر من صعيد إعلامي، حتى شعبي (أي صناعة النفوس)، وتوجيه المشاعر وضبطها وأدلجتها، إذا علمنا أن الغرب ليس هو فقط غرب الاستعمار، غرب القمع، والنهب والتهديد للشعوب الأخرى، إنما هو شروق قوة ثقافة ومعرفة وحضارة، أي غرب الثقافة، غرب القوى الضاغطة (مهما

كان وزنها السياسي، ومدلولها الرمزي، وفاعليتها السياسية) المناوئة للأول (غرب العنف)، وغرب الملاذ الآمن والجهاد ضد إسلام سائد عبر رموز إسلامية فاعلة عاشت في الغرب (الكافر) طويلاً، أمثال «الخميني» وغيره من رموز المعارضة، وتذم الغرب، وهي في عقر داره، وتتوعده، وتبرز فضائل الإسلام (المتخيل) بالمقابل. هكذا يكون الإسلام، أي لا يمكن، وليس عقلانياً حصره في دائرة المتداول سياسياً وإيديولوجياً!

وإذا تذكرنا دور وسائط الاتصال الجماهيرية (الميديولوجيا) في (الغرب)، ومرتكزاتها الدعائية، وأهدافها، والمواد التي يعمل بها وعليها، فلا بد أن تكون صورة الإسلام، هي الصورة الأولى التي تُستثمر فيها، حيث لا يشكل الإسلام هنا فقط، مجرد مادة، أو عنصر محدود القيمة والفاعلية الاجتماعيتين والنفسيتين، إنما هو حقيقة شمولية. إنه جماع حقائق، وفضاء حيوي (ديناميكي) للمشاعر والأذواق والأفكار والميول المختلفة المؤثرة. وامتلاك هذا الفضاء بلغته واكتشاف ما يحركه، يشكلان (سدرة المنتهى) لمن يُشغل ويدير هذه الوسائط المذكورة!

ووفقاً لهذه التصور، فإن الأنظمة، أو الحكومات التي تدعي الإسلام، وتقدم نفسها بوصفها مسلمة، وتجسد الإسلام قولاً وفعلاً، وتعبر عن سياستها بأسلوب مركزي ضاغط، باعتبارها صانعة كل القرارات المصيرية التي تخص شعوبها، وتمارس عزل الإسلام عن مضمونه الفعلي، من حيث تنوع أفكاره وشساعة فضاءاته المعرفية، وانفتاحه على معانٍ ودلالات عديدة ومتنوعة، بطريقة عقلية التخاصم، وتهيكله مرتين: مرة من جهتها. ومرة أخرى (وهي الأخطر هنا) حين يتحول هذا الإسلام الرسمي (الحكوماتي) في (الخارج)، وعبر وسائط الاتصال الجماهيرية إلى الإسلام الوحيد الأوحد، وتتم مناقشته وتقييمه، باعتباره من جهة: الإسلام الفعلي، ومن جهة ثانية: الإسلام الممكن حضوره، وآخر ما تجسد فيه.

وهذا يسمح بتشكيل جمهرة كبرى من الأوهام والأساطير الداعمة والمدعمة عن الإسلام، وتغذية المشاعر والرؤى المنشودة، أو تقليمها ولجمها، وبمقاييس معدٌّ لها مسبقاً، وتجييش الوعي الشارعي (الذي يمثل غالبية الأفراد في المجتمع)، على أساس هذا التفاوت والاختلاف الفظيعين بين الإسلام المعتبر، كما هو متداول كمصطلح (قروسطياً) إرهابياً، لا مجال لحرية الرأي فيه، والغرب الذي يشار إليه في مجموعه، وداخل فضاء ثقافي مختلف، وحتى في ثوب مذهبي مختلف احتفائي (هو المسيحية)، لخلق وتوطيد أكثر من حصن منيع دفاعي ووقائي، ضد الإسلام، وحماية (الغرب: الحضارة والتمدن) في النفوس والعقول/ والممارسات اليومية.

ولعل متابعة البعد الإيديولوجي المتجسد، بشكل خاص في (الميديولوجيا)، على الصعيد العالمي المتمأسس، وحيث يتم القسم الأكبر، بله، والأعظم من رسم وتشكيل وتعميق

وتوجيه الحقائق، تكشف عن وجود رأسمال رمزي فظيع في ضآلته، وتشويه دلالاته، فيما يخص الإسلام، الذي يشكل الهوية المشتركة والجلية، كما يغتبط المولعون بقوة الأرقام، لأكثر من مليار نسمة، موزعين في جهات ومناطق شتى في العالم. والأنتروبولوجيا السياسية، تشكل مدخلاً أساسياً لفهم وتجلية محركات هذا الإسلام (السلطوي)! وتأكيد هذا القول، يكون بمتابعة تلك التحولات والمخاضات السياسية في المجتمعات الموسومة بـ (الإسلامية)، هذه التحولات والمخاضات، التي تلعب الأنظمة الممهورة بالإسلام، الدور الأكبر، (لا بل والوحيد تقريباً)، في رسم مستقبل شعوبها، وقيادتها، ومسرحة أفكارها، وادعاء أصالة ما تقوم به، وهي ترفع بنفسها إلى مستوى الهوية الشمولية لكل ما يميزها عن غيرها: قوة ومعرفة وهدى! وتصبح هاتيك التحولات، وعبر الأنظمة المذكورة، القائمة على العنف (وهذه بدهية مألوفة)، والنهب المقونن، والمشرعن غالباً، (فالسلطة حتى وهي تمارس قمعاً متعدداً، ولأنها سلطة، يسهل لها اعتبار ذلك انجازاً تاريخياً للأمة بأجمعها)، تصبح مادة خصبة، تتم معالجتها، واستثمارها، وبناء أفكار مسيّسة في الأذهان، عن طريق وسائط الاتصال الجماهيرية، في الدول التي تعتبر نفسها نموذج التقدم والحضارة والمدنية، في أوروبا وأميركا خاصة، ويسهل هنا بعث وتوسيع قاعدة ما يمكن تسميته بـ (الروح الصليبية)، وأغراضها المعنوية، لمواجهة هذا الإسلام المدغوم بـ (الإرهاب) من جهة، وخلق جهة (غربية) ممسحنة، تضم كل القوى التي تقع خارج حدود هذا الدين (المعتقد)، الذي لا يُحتمل (من وجهة نظرها) من جهة أخرى.

إن ما يقوله الياباني المتأمرك «فوكوياما»، لا يخرج عن هذا الإطار، عندما يرى أن (الإسلام وحده، في العالم المعاصر، يقترح دولة ثيوقراطية كحل بديل لليبرالية والشيوعية على السواء. ولكن هذه العقيدة لا تجذب غير المسلمين بحيث من الصعب أن نتصور أن هذه الحركة يمكنها أن تكتسب أهمية ودلالة عالميتين) [1]، فهو يجسد في قوله هذا، ما يمكن اعتباره (الروح الأميركية: الذرائعية) تلك التي تشكل علامة فارقة لـ (أميركا) من جهة، والعقلية الأميركية في نزوعها الليبرالي المقنَّع من جهة ثانية.

كون ما يقوله «فوكوياما» لا يتجاوز هنا، إطار الإسلام الممأسس، الإسلام الحكوماتي، وهو إعادة إخراج له وأدلجته، بما ينسجم والتوجه السياسي والمعنوي الأميركي، وضمناً الأوروبي. إنه الإسلام المقتلع من جذوره الدينية، ليصبح الإسلام الوحيد الأوحد في ذاته فعلياً.

٢ ـ ويمنح إمكانات هائلة مادية ومعنوية للهيئات والمؤسسات المذكورة، لشرعنة تصرفاتها والتبرير لها.

٣ ـ ويمارس زحزحة كاملة، وعلى أكثر من صعيد، لكل المفردات المتعلقة بالعنف والإرهاب، وتشويه كل معنى أخلاقي، وإدراجها، وبسهولة داخل منظمة قيمية وحياتية سلوكية،

وطقوسية، يمثلها ويتحلى بها الإسلام. ويتم إسقاط كل التصورات المبتذلة، وانحطاط المشاعر وأشكال الكبت الاجتماعي والسياسي، والحجاب النفسي والثقافي والأدبي عليه (على الإسلام)، فيشكل بالنسبة لهذا (الغرب) المسيّس، كبش الفداء السهل الإمساك به، وذبحه، ومن ثم التبرير لعملية الإمساك والذبح هذه، في إطار احتفالي مؤرخ، ومعزَّز بأكثر من معنى، وفي جو المعمودية التي تؤسس لولادة وحياة جديدتين: مبنى ومعنى.

ب ـ الإسلام داخل حدوده:

برز الإسلام في تجليه العالمي، بمظهر الضحية من ناحيتين: من ناحية الأنظمة التي ادَّعت وتدَّعي تمثيله، حيث فرغ ويفرغ من مضمونه التعددي. يفرغ من كل منحى تأويلي، ويرقى به في لباس (العسكر) أو الحاكم المستبد، الذي يتجسد به الإسلام.

ومن ناحية الهيئات والمؤسسات والتباهي بسلوكاتها المختلفة المعقلنة والمدمقرطة، بالمقارنة مع الإسلام المعلن عنه، الجارية عسكرته، أو تعريفه بالعنف، وتوصيفه بالنظرة الأحادية، وقمع كل اختلاف، كفرادة لا تعرف الثنائية أو الانقسامية في الهوية! أما هنا، أي عن الإسلام داخل حدوده. فالبعد الكارثي، يتجلى بشكل أكبر. إنه متنوع، ولكن من جهة الرايات السياسية التي ترفع باسمه. وهو متعدد، ولكن من جهة الانتماءات الطائفية والإثنية التي تدعي تمثيله، وتتصارع باسمه وحوله!

ويبدو الماضي في سلسلة تناحراته واحترْاباته وتمزقاته السياسية والاجتماعية والطائفية، والرموز التي تجسد هذه السلسلة المذكورة، حاضراً بكل أبعاده، ومهدداً الحاضر المعاش أكثر، بكل ما من شأنه توتير المشاعر وتفجير الأحقاد السالفة والمتوارثة، والتي لم تمحها الأخوة في الدين، ولا النسب الواحد، كما يؤسطر لذلك، ولا الأخطار المشتركة المهددة للجميع دون استثناء.

ويمكننا توضيح هذه النقطة بقولنا: إن مراحل التاريخ العربي ـ الإسلامي، تتداخل اليوم، وراهناً أكثر من أي يوم مضى، ولكن مع إضافة أن هذه المراحل تنقصها علامة فارقة، أو مهمة (على أقل تقدير)، وهي غياب البعد الإبداعي/ الاجتهادي في الإسلام، الذي يعاش راهناً، وبالتالي غياب الإسلام كفاعل تاريخي إيجابي، ومركز استقطاب ثقافي عالمي. وهذا يعني أن الرأسمال الرمزي لهذا الماضي (وتحديداً المحرّض للانفعالات، والمثير للرؤى، والباعث على التفكك)، يعمل بقوة في تشغيل الأفكار والمشاعر، وأن العصبيات باتجاهاتها التاريخية المختلفة، لم تزل حية في النفوس. ولكنها مكتسبة صفة رسمية/ سياسية إيديولوجية، وممزوجة بآثار تحولات الواقع الراهن في إطارها العالمي.

إنه الإسلام الممزّق الأوصال، الإسلام المطواع، حيث يجري تشكيله داخل أروقة سياسات الأنظمة التي تمثله، وهو الإسلام القوي، حيث يجري الاستقواء به لصالح سلطات (أنتي شعبية)، بل هي ذاتها، إذا علمنا أنها مفقودة الذاكرة، أو أحادية النظرة، في قراءتها للتاريخ، حيث لا

تستفيد منه، وناقصة الرؤية المستقبلية (على الأقل من أجل مصلحتها) حيث لا تفكر في ذلك، فيما يمكن أن يُكتب عنها، وماذا سيكون مصيرها «غداً»، فالتاريخ يقدم ليكون مرآة ذات مقاييس خاصة متناسبة مع ما تعتقده الأصح والأقوم. والتاريخ ـ كما نعلم ـ لم يكن في يوم ما، حكراً على جهة ما، لفترة زمنية طويلة.

إن الإسلام داخل حدوده، هو (مجموعة إسلامات) متلونة بطبيعة الأنظمة والجماعات المتصارعة الموجودة، وكما كان هكذا منذ بيعة (السقيفة)، وحتى قبلها، حيث كان يحضّر لها، كما يستنتج من حركية الحدث المذكور. وبشكل أدق: هناك الإسلام الذي يكتسب صفة النظام السياسي الذي يرفع رايته، ويتجسد به، بوصفه الإسلام الأمثل، ولم يبلغ مثل هذا التنويع السياسي المؤدلج، وهذا (الإخراج/ التوليف) الذرائعي، ما بلغه اليوم، وخصوصاً منذ عدة سنوات (لا سيما بعد حرب الخليج). وهذا يعني أن حركية المجتمعات التي تدين بالإسلام، بالدرجة الأولى، وهي حركية مضطربة، ومتوترة، وحتى مفرغة من حيث نتائجها المستقبلية، تعكس في الإسلام، كل أوجه هذا الاضطراب أو التوتر، أو الصراع السياسي والاجتماعي والطائفي. الخ. ووفقاً لما تقدم، يمكن القول: إن عبارة (الإسلام حمّال أوجه) المألوفة، لم تكن في يوم ما، سوى الوجه الذي تمَّ تشكيله إيديولوجياً، وتجميله برموز، تحدد عليه حقيقة وطبيعة حامله والمروّج له، والداعية السياسية له، ومجسّده السلطوي.

بمعنى آخر: إن أوجه الإسلام ليست سوى الإسلام الذي يولّف ويشخص بهذه الطريقة المعيارية الموجّهة أو تلك.

أي إن (الإسلام ليس خصوصية مجتمع، أو حتى خصوصية تاريخ، بل هناك مجتمعات وتواريخ لها خصوصيات اتّسمت بالإسلامية)[٢]. إن متابعتنا لحركية الإسلام في المجتمعات المطبوعة به، وفي ظل الأنظمة التي تزعم هويتها الإسلامية، تكشف عما يلي:

الاختزال الواضح للإسلام، وتجييره لصالح ما هو مسيّس وإيديولوجي في هذه المجتمعات. وبالنسبة لمفهوم (الاختزال)، نلاحظ وجود سلسلة من العمليات الإخراجية المتتابعة للإسلام في تنوع دلالاته ومعالمة الحضارية، الدالة عليه في تاريخه، وعبر آثاره المكتوبة: المطبوعة والمخطوطة، المدونة وتلك التي يُقرأ عنها هنا وهناك ولا أثر لها حتى الآن، بفعل هذا الاختزال، الذي تجد وتتلمس فيه السلطات السياسية المختلفة مآربها، وكلما واجهتها مواقف جديدة، وحالات طارئة، لجأت أكثر إلى هذا الاختزال، واعتمدت سياسات (قرائية) أكثر فاعلية لصالحها، في هرميتها المعروفة بها، وبالمقابل أكثر تفعيلاً قاعدياً، وتقليصاً لوعي (رعيتها)، ويصبح الإسلام في كل حالة مستجدة، ومعها، حيث تتجلى أزمة ما، تمتحن مدى قدرة هذه السلطة أو تلك على التعبير الفعلي عن وجودها، يصبح الإسلام هذا، أكثر تعرضاً لفقدان الملامح الجوهرية التي تؤكد في

الأساس، وكما هو منصوص عليه (وخصوصاً في مدوّناته الأولى، وبشكل نظري)، التنوع الإنسي، والتنويع النفسي، والاجتهادي له، ويكون المختزل بالتالي هو الإسلام المنادى به.

وعملية التجيير تكمل عملية الاختزال من ناحية، وتؤكدها من ناحية ثانية، وتعلن عن حقيقة أخرى، معاشة، يُسعى باستمرار بفعل القوى الضابطة السياسية، والممتلكة لرموز وأدوات القوة المعنوية والمادية، يُسعى، كما قلنا، إلى جعلها الحق ومثلنتها، من ناحية ثالثة. فالتجيير هنا ليس سوى تغيير مواقع الكلم، وتجريف معانيها الدالة على غناها الأنسي والحركي وديناميكيتها، وإحلال رموز أخرى، هي دالتها الفعلية. هكذا نجد (أن كل سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها، بل تذهب إلى أبعد من ذلك. إنها تنظم نوعاً من (المسرحة السياسية) من أجل نشر وتعميم الوهم القائم بأنها تنتج الحقيقة وتحميها)[٣].

ضمن هذا السياق، وتاريخياً نجد السنّة الأكثر حضوراً كفاعلية سلطوية وفقهية وسلوكية، ولذلك تكون المذاهب الأربعة (الشافعي، والحنفي، والمالكي، والحنبلي) هي ممثلة الإسلام (الفعلي) كما يروج له،وهي سنيّة. بينما الشيعة فقد كان حضورهم قليلاً ومحدوداً، ولذلك نجد المذهب الجعفري في الظل. فالمعرفة تكون قوة، عندما تجسدها سلطة. ويكون الخوارج خصوم الطرفين بعد موقعة (صفين)، ولذلك فهم محاربون من كليهما. وليس هناك من حاول دراسة دورهم في التاريخ الإسلامي، ومدى تمثيلهم لحقيقة، من بين حقائق كثيرة تجسدت في الإسلام. وتسمية (الخارجي) التي تستخدم هنا وهناك، فمن باب الذم الكلي.

أما المعتزلة فيحضرون فكرياً. ولقد كان رهانهم الشديد على العقل وحرية الرأي مدخلاً لخروجهم على العقل نفسه ومنه. أما القرامطة فيحضرون كسلطة جذرية، وقد سيّجت بأساطير مركبة، للجم مؤثرها المعنوي.. الخ. هكذا تتبدى عقلية التخاصم في تنوع مساراتها، وتكشف عملية الاختزال هذه، زائد عملية التجيير، عن عنف فظيع في الممارسة اليومية للأنظمة المذكورة، وعن تناقضات جمة، صارخة، تكشف عن فظاعة الأقنعة الشفافة، وتنوعها، تلك التي تتلبسها الأنظمة هذه، وهي تجهر بإسلاميتها، ومن ناحية أخرى، تعلن عن إنسانية مبادئها المسيّسة (مثالية دساتيرها)، مقارنة إياها (وهي في أوج عنفها المادي والمعنوي ضد من تسميهم فعلياً بـ (رعيتها)،من إقصائهم عن أنفسهم، إلى إقصائهم عن وجودهم الحياتي الذي يجب أن يجسده قولاً وفعلاً، بشكل يبرز فيه الإسلام الفعلي (إسلام التنوع الفعلي الخصب، لا إسلام الهيكلة) من حيث، ومن ناحية ما تسميه بـ «الشورى») بالديموقراطية التي تعتبرها مزيفة وعلى أكثر من صعيد في الغرب)!

ونظرة أولية إلى حركية هذه الأنظمة، التي تبدو مختلفة في اتجاهاتها السياسية، وكلها ترفع (دفعة واحدة) راية الإسلام، تظهر الأرضية الهشة التي تقف عليها، وهي مختلفة في أشكال تعبيرها عن

الدين الواحد، وتستفز كل مطّلع ـ ولو بشكل محدود ـ على الإسلام، في كتاب مبسط لتعاليمه، ومعرّف به!

إن الوطن العربي، كما يسمى من قبل دعاة القومية العربية، بدوله المختلفة، يكشف عن هذه الممارسة الفظيعة، والدول الأخرى، التي تمتد في رقعة جغرافية مختلفة، لا تألو جهداً، في إظهار مدى قربها من الإسلام، بل وتجسيدها الفعلي له ـ وعلى قدم وساق ـ وتقوم بين الحين والآخر (عند الضرورة، ولتأكيد هويتها الإسلامية وشرعيتها) بمسرحة هذه الهوية في ممارسة سلطوية، تسعى من ورائها إلى لفت الأنظار إلى غيريتها الدينية، وحرصها على هذه الغيرية، غير مبالية بالنتائج المترتبة على هذا السلوك المسرح، ومتجاهلة أوجه التناقض التي تتجلى في هذا السلوك، بل تتعامى عنه تماماً، لاعتقادها أنها السلطة المرجعية المطلقة والأبدية في ذلك!

إن الأمثلة حول ذلك كثيرة، بل يمكن القول: إنه لا يمكن اللجوء إلى الاستثناء في هذه المقولة التي تقدمنا بها، تجاه حقيقة هذه الأنظمة ومَسْرحة (أفعالها)، والأقنعة التي ترتديها، وكيفية تصريفها لمشكلاتها وأزماتها الداخلية فيها خاصة، ولكن يبقى التفاوت موجوداً، دون أن ننسى وجود أوجه التشابه التي تجمعها معاً في نقاط عديدة، لا بل وكثيرة[٤].

بوسعنا الحديث هنا عن (تركيا) وكيفية توليفها للإسلام، وهي لا تخفي الهوية العلمانية لها من جهة، ولا تنكر حكمة الإسلام في رأب الصدع الاجتماعي من جهة ثانية، ولا تتوانى عن استعمال العنف (الدموي) ضد من يطالبها بالالتزام بما تدعيه (موقفها من الكرد مثلاً[٥])، والحديث عن (إيران) فهي تبرز من أكثر الدول تمسكاً بالإسلام، ولكن على طريقتها. فالهوية الفارسية كقومية، هي حقيقتها التاريخية، التي لم تنسها، وأمبراطورية الصورة لم تتخل عنها منذ ما قبل الإسلام، وهي (مفرّسة)، إنها تسفّه القومية ما دام الإسلام أقدر على تحقيق (أساطيرها) اليومية، وإعلاء شأنها محلياً وإقليمياً ودولياً، وتلوح بالإسلام الآيتي المعبر عن مركزية إثنية ضمناً، حتى وهي تؤكد حرصها الممسرح على وحدة الإسلام، وتقمع كل من يطالبها بخلاف ذلك (لعبتها مع الكرد كتركيا كذلك هنا)[٦].

والأنظمة العربية (الخليجية، خاصة) شغلت عقلية التخاصم إلى أقصى مدى لها عُقب حرب الخليج خاصة. فحدود الكفر (التعامل مع أعداء الإسلام) هي حيث تفسّر العلاقة، ويكون الإسلام المرغوب فيه، ومفهوم العدو يكون مرتبطاً بدواعي مصلحة السلطة الموجودة[٧]. وفي ضوء ذلك يقف المطّلع مذهولاً وهو يقرأ عبارة (الأمة الإسلامية)، وهي تقدم كتركيب متآخ في مقوماته وعناصره. ويا لها من عبارة ليست إشكالية فقط، بل أشبه بطاقية الإخفاء، وهي تغيّب معالم صاحبها، فهي أمة أنظمة أولاً وأخيراً.

أولاً: لأن مفهوماً إشكالياً ومثيراً، كمفهوم (الأمة الإسلامية) يفتقد القاعدة التي تعليه، وتؤكده،

والمعيار الذي يصوغه، والمنهج الذي يجلو أبعاده، وخصوصاً في الآن الراهن، إذا علمنا أن ليس هناك ما يجعله واقعاً معاشاً، بكل معنى الكلمة!

هنا تكبر دعوى المفهوم، كونه يبحث عن مادته التي تحيله إلى واقع مغلي، عن دلالاته التي تهبه المعنى الذي يجسده واقعياً. فإذا كانت الأمة تعبيراً حيوياً ومباشراً، عمَّن يشكلها ويميزها على أرض الواقع، يكون سؤالنا بخصوص مفهوم (الأمة الإسلامية)، هو: هل تضم الأمة الإسلامية كل هؤلاء، يشكلونها بوصفهم مسلمين؟

يبدو الإسلام المقاوم هنا، في أقصى درجاته، من حيث تضايقه من هذا التحديد المفهومي للأمة الإسلامية. لأن ما تتضمنه وتشمله من معانٍ ودلالات، يعبر عنه الواقع، دون أن يجري تمثيله، في إطار وحدة متناغمة.

ولأننا نجد أمماً، تعتبر كل أمة منها، أنها أعطت الإسلام (عصارة روحها)، بل ساهمت أكثر من غيرها في نشر مبادئه، وترويجه، ومن ناحية ثانية، يشكل الإسلام المجال المعنوي، والأرضية التاريخية والإنسية في التعبير عن علامتها الفارقة، ولكن دون أن تنسى أو تتناسى حقيقة وجودها في إطارها القومي أولاً وأخيراً. هناك الأمة العربية، والأمة الفارسية، والأمة التركية. الخ. ورغم أن هناك محاولات (بارزة تماماً) تعتبر الإسلام علامتها الفارقة الأولى والأخيرة (إيران الفارسية، مثال واضح، ونقول الفارسية لأن إيران كما تعرف الآن ليست فارسية فقط، إنما هناك قوميات أخرى، لا سيما الكرد، إلاّ أن هذه المحاولات في جوهرها، تصرح بحقيقة نفسية التكوين والدلالة، وتخفي أكثر من حقيقة حقيقية وهي أنها لا تتخلى، ولم تتخلَّ في يوم ما، عن هويتها القومية). إن مثال الثورة الإسلامية، وجّهتها إيران الفارسية، مثال صارخ هنا بدلالاته وأبعاده القيمية والسلوكية والإيديولوجية، في آن واحد معاً. إنها ثورة إسلامية، لكنها محمولة بجنس يُسعى إلى تأكيد أصالته، وإرثه الذي يقول (أنويته) التاريخية.

ثمة تفريس لإيران في امتدادها الجغرافي الشاسع، وإسلام يسم المكان، ويظهر الإسلام في الخارج، بأكثر من قناع شفاف، وحقل سيكولوجي لإنبات و(إنتاج) الإيديولوجيا المساهمة في - ولتأكيد - عملية الانتشار المعنوي لهذا (العرق وتفوقه)!!

ففي الإطار الذي يتحرك فيه الإسلام، ويحرك بوسائل وطرق تبرزه الإسلام المفصل، تأخذ الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية المختلفة، والمرويات التاريخية وهي ملفعة برداء الديني المقدس، وتبوح اللوحة الكربلائية المتجددة بعثاً للقوى المنشودة في النفوس، لجعل الماضي - وبطريقة عصرية - المستقبل المخطط له. ويمتد المشهد الكربلائي في المنطقة ككل. ففي ظل كل أزمة، ومواجهة دامية بين دولة (إسلامية) وأخرى، أو تلك وعدوان خارجي، يكون المشهد الكربلائي متعدد الأوجه، لكل كربلاؤه التي تستثمر رمزياً(٨)!

ثانياً: وتظهر فانتازيا مفهوم (الأمة الإسلامية)، في ضوء الراهن، لمن يتتبع علاقة الأنظمة التي

تدين بالإسلام مع بعضها بعضاً، ومع الخارج، حيث تتوزع سياسات مختلفة، وإسلام يكتسي خصائصها، غير الثابتة، حتى بالنسبة للنظام الواحد، نظراً للتغيرات المستمرة في محيطه. ووفقاً لهذا التصور، لا يعود هذا المفهوم متناسقاً مع عناصره التي تكونه، بقدر ما يعاني من إفقار في تناسق هذه العناصر وتفاعلها، على الصعيد الإثني والسياسي والدولي والثقافي. وعندما نعلم أن العنصر القومي أو الثقافي المؤدلج يتقدم على كل ما يمس هذا المفهوم، من منطلق كونه مفهوماً واقعياً، ويعاش بالفعل.

تُرى هل يمكن القول: إن المسلمين جميعاً، يشاركون في تجسيد فاعلية هذا المفهوم، وتفعيله على الأرض واقعياً؟

إن أي حديث عن الإسلام في صياغاته العامة والمعمَّمة، يجب ألا يتجاهل مدى التفكيك في صدقيتها، وكيف أنها تتعرض للاختراقات الإيديولوجية والسياسية والتطبيع الإثني/ القومي: طولاً وعرضاً وعمقاً، وإنتاجاً للمعنى المراد منه.

وبداية يصعب تصنيف الدول التي تدين بالإسلام في رابطة مصيرية واحدة، في علاقاتها مع أنظمة خارجية، لها وزنها الاستراتيجي في تحريك مسار الأحداث على المسرح الدولي وتحديده، كما في حال (أميركا)(٩). وبوسعنا ذكر أهم هذه الدول التي لا تخلو من ناحية، من تصارعات وخلافات جانبية، متفاوتة في حدتها، وأبعادها السياسية ومن حالة عدم استقرار بنيوي داخلي من ناحية ثانية:

١ ـ ما يتعلق بدول المنطقة العربية: مصر والسودان، أو السعودية وقطر واليمن، أو العراق، وقسم كبير من الدول العربية. الخ، تُرى كيف يمكن تحديد (صورة) الإسلام، في العلاقات المتوترة بين هذه الدول، وهي عربية، وكل منها تفصح عن حرصها الكبير على وحدة الانتماء والمذهب؟

٢ ـ ما يتعلق بالدول العربية، والدول المجاورة أو القريبة منها: إيران ومصر، أو إيران والجزائر، أو إيران والعراق، أو تركيا وسوريا والعراق... الخ، كيف يمكن تحديد (صورة) الإسلام بدورها في الخلافات القائمة بين هاتيك الدول التي تدين بالإسلام في حدودها السياسية غير المستقرة؟ وهي حدود خلافية واختلافية تتأجج بالعنف المتبادل الإعلامي صراحة، أو بشكل غير مباشر، تتوسع وتضيق ولكنها لا تزول!

٣ ـ ما يتعلق بالدول الأخرى: تركيا وإيران، والتنافس الكبير بينهما، بخصوص المناطق المجاورة لها، أو القريبة منها، كما في أذربيجان وطاجيكستان، وغيرهما. تُرى أليست السياسة هي التي حددت الوظيفة التي يجب على الإسلام (المطلوب) بمواصفات هيئة معينة القيام بها؟

٤ ـ وإذا حاولنا التمعن في علاقة هذه الدول مع الدول الكبرى (أميركا كمثال، كما قلنا)،

لبدت صورة الإسلام أكثر تلويناً بما يجري، كما في علاقة دول الخليج معها، أو التوتر الشديد بينها وبين دولة كليبيا، أو العراق، أو في علاقة (إيران) معها، وهي علاقة لا تخلو من انفجار في المستقبل القريب، أو في علاقة (تركيا) معها، وهي ترتبط بها بأكثر من رابطة مصالحية الخ، واليوم تظهر (إسرائيل) قوة يُراهن عليها هنا وهناك مع أنظمة عربية، ويُتودّد لها على أكثر من صعيد ومع (تركيا) خاصة. ف (سفينة نوح) يُتهيأ لها في كل دولة تقريباً، كما يبدو!

ومن جهة أخرى، وبعد الذي تقدمنا به، لقد كان مفهوم (الأمة الإسلامية)، عندما كان الإسلام يحكم على مناطق واسعة، وتدين له شعوب كثيرة، وهو في أوج قوته وعظمته، دون منافس أو من في مستواه: قوة ونفوذاً. لقد كان هذا المفهوم يحتفظ بحضوره القوي في الواقع، حيث دانت له شعوب أو أجناس كثيرة مختلفة في هوياتها، دون أن يوجد ذلك الصراع الذي نتلمسه الآن، في نزوعه القومي. رغم أن الصراعات السياسية على السلطة، ومن منطلق «قومي» بشكل جلي، لم تتوقف، وباسم الإسلام، ومن خلاله! ويمكننا أن نجد ونتلمس أسماء كثيرة، تفتخر بانتمائها الديني، الإسلامي، وتعبر عن وجودها من خلال هذا الانتماء، وتجتهد تحت رايته، وهي فخورة بما تبدعه، دون شعور بالدونية أو التردد في التعبير عن وجودها الديني ذاك، كما في نتاجات (ابن سينا، والبيروني، وابن الأثير، والمسعودي، وابن خلكان، والفارابي، والجاحظ الخ). أما الآن فيصعب الحديث عن انتماء كهذا تماماً، حيث توجد انتماءات قومية، احتكرت الإسلام تماماً. والانتماء الظاهري لا يلغي الهوية الإثنية في العمق دون استثناء. نعم لقد تغيرت السلطة ماهية وبنية، التي كانت تعتبر فوق كل القوميات (سلطة الإسلام)، رغم عدم الغياب الكلي للانتماء القومي وقتذاك(١٠)، وأصبحت سلطة قومية، هي التي تحكم، وتحدد في ظلها ماهية أو جوهر الإسلام المعني. ودون أن ننسى أن الصراع على هذه السلطة لم يكن دينياً محضاً (صراع الإسلام من أجل الإسلام، ضد إسلام آخر قائم)! إنما اكتسب واصطبغ بطابع الداخلين في لعبة السلطة المستمرة. ولكن عملية إدارة السلطة، وتقويم الرموز الدينية، وإنتاج الصور المثيرة للمخيلة الجماعية، وبناء النفوس وتهذيبها، تختلف باختلاف الشعور بالعلاقة مع ما هو سائد، على الصعيد الاجتماعي، وفي المنحى الإثني، والعرقي... الخ. لقد كانت هوية الانتماء الجمعي أكثر وحدة سابقاً من الآن الراهن! وإذا علمنا أن كل دولة تدين بالإسلام، وتمثل في نظامها قومية معينة، راهناً، وتسعى سلطتها الثقافية والتوجيهية الإعلامية، إلى لفت الأنظار: أنظار (رعيتها) أولاً، وأنظار الآخرين خارجها، إلى تلك الأسماء التي ساهمت بشكل كبير في إغناء الإسلام، ونشر مبادئه، والدفاع عنه (ومن منظور قومي افتخاري، على أكثر من صعيد) لتدعيم وجودها الراهن، إذا علمنا بكل ذلك، فكيف يصبح الإسلام في منظور الذين لم ينضوا تحت راية دولة تمثلهم بالفعل من جهة، ما دامت الصبغة القومية هي التي تحدد سلوكهم، وتقيم حقيقة هذا

السلوك العملي، ويصبح الماضي (ماضي الإسلام) معرضاً للنهب المعنوي ـ إن جاز التعبير ـ بالدرجة الأولى، وتلوينه بالملونات القومية والإيديولوجية الراهنة من جهة ثانية، وعندما نجد أن عملية الاختزال و(السطو) المعنوي والسلطوي الرمزي الموجّه، تجري داخل الإقليم أو القطر الواحد نفسه، أي داخل مجموعة دول، هي في مجموعها تشكل كيان أمة واحدة بالمعنى القومي للكلمة من جهة ثالثة، كما يُروَّج لذلك!

فعلى سبيل المثال، يجري في إطار الثقافة العربية ـ الإسلامية والسائدة، وبأشكال متفاوتة، مثل هذا التعميم القومي ـ إن جاز التعبير ـ أو تعريب تلك الأسماء التي أغنت الإسلام بالفعل: قولاً وعملاً، وهي في الأصل ليست عربية، مثل (المسعودي، وابن خلكان، والطبري الخ). والاعتراض هنا موجّه إلى عملية التعميم هذه، أو تلك، باعتبارها إيديولوجيا عاملة وفاعلة وظيفية، ومجيّشة للأذهان والمشاعر، وتخدم السلطة القائمة بكل مركزيتها أو توزع رموزها وعناصرها ومراكزها الفرعية، وهي لا تخفي هويتها القومية، لأن عملية التعميم لا تعود، ولا تشكل دفاعاً عن الإسلام، وإنما عن رموز تكتسب بعداً قومياً، بها اغتنى الإسلام. وفي إجراء كهذا، ينزاح الإسلام، من إطاره المذهبي، ويُجرّد من كل بعد ديني ينسب إليه، ويجري بالمقابل تأميم الرموز تلك في ومن داخل الأقطار والفئات التي تُنسب الرموز الثقافية إليها. إنه اعتراض موجه ضد كل ممارسة سلطوية، تشظي الماضي نفسه، وتضفي بعداً كربلائياً، أكثر فظاعة، يشظي الراهن بالمقابل، ويتحول الإسلام إلى حقل رهان، ومسابقات تناحرية بشكل ما، ويتواصل العنف هنا وهناك، مع وضد وعلى الجميع.

وفي ظل وضع كهذا، يمكننا أن نقول عن ردود أفعال أولئك الذين لم يجر تمثيلهم داخل دولة أو أمة تمثلهم، إذا علمنا أن هناك أجناساً، بل قوميات جرت بعثرتها، وتفكيكها، ويجري طمس معالم هويتها داخل هذه الدولة التي تدين بالإسلام، وتتم برمجة أفكارها، وتوليف مشاعرها، وحتى تركيب انفعالاتها، وتوظيفها في خدمة المبادىء والأهداف الإيديولوجية لهذه الدولة أو تلك، وبعيداً عن الإسلام الذي (جاء ليوحد ويساوي بين الناس، أم ليفرق؟)، كما في حال (الجركس والكرد مثلاً). ولعل عملية تركيب وتفكيك هويات من هذا النوع، من شأنها تهيئة المستقبل لأكثر من صراع تناحري (قومي) وتغيير بنيوي داخل هذه المجتمعات التي تسمى بـ (الإسلامية)، كون هذه العملية تشكل تلغيماً للماضي، وتوتيراً للحاضر، وتفجيراً للمستقبل، لا دخل للأمبريالية فيها، بالتأكيد، وهي لا تخدم حتى أولئك الذين يتلمظون برؤية أهدافهم قريبة المدى تتحقق، ولا يحسبون حساب النتائج لأبعد من ذلك، لهم ولمن سيأتي من بعدهم.

وفي ضوء ما تقدم نكون داخل لعبة ممسرحة، هي لعبة (دائرة الطباشير القوقازية)، ولكنها هنا (دائرة الطباشير الإسلامية)، حيث يختلف الذين يمثلونها، عن بعضهم بعضاً في انتمائهم القومي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وتتوضح الصورة (صورة التوتر)، هذه، إذا تمعّنا في تلك

المواجهات التي تتم في كل آن وحين، لا سيما راهناً بين (الإسلام الرسمي) و(الإسلام الشعبي)، لا بل من خلال استثمار الماضي، واحتكار رموز دون أخرى، وتفكيك ما كان موحداً، على قدم وساق، وكل ذلك عنف يستهلك رؤى وتصورات، ويوتر جماعات، ويستنفر قوى مهيّأة لتدمير سواها، وتصفيتها، وهي معها، والإجهاز حتى على الرمز الموحد بالتالي! والحديث عن العنف في المجتمعات المذكورة، يخص مغذيات العنف، ومولداته ومنشطاته المعنوية بصورة خاصة، وهو (أي هذا العنف) هو أحد أكثر أشكال التعبير حيوية وقوة وبروزاً، عما يجري فيها، من إحجام وتقليص لدور الغالبية من فئات أو أبناء المجتمعات تلك، وهو كذلك ليس سوى الاحتجاج الجلي الأبعاد حقيقة على هذا الإحجام المقصود والمنشود والمرصود.

وما يكتب هنا، لا يبرر العنف المعمول به، والذي يمارس تأثيره في خفاء أكثر، إنه عنف مرفوض، كونه لا يستثني أحداً من فظائعه في النتيجة! ما يكتب إذاً، هو تشخيص ومقاربة لما يجري (عنفياً) وبوسائل وطرق شتى، وكيف يتم تغريب أغلبية المجتمع، وجعل هويتها منزوعة القيمة، وصورتها شائهة، وتفعيل التوتر الأعظمي في الداخل، الذي يفصح عن نفسه على صعد مختلفة: قولاً وفعلاً، في مظاهر الحياة السلبية، وفي السلوك الورعي التقوي، وفراغ الشارع من العامة تقريباً في يوم الجمعة، والإقبال على إبراز مظاهر زيوية، وهيئة، علامتها الفارقة الصمت الظاهري، وفي العمق منها عنف لا يخفى ملمحه، والتواكلية الحياتية، في استخدام عبارات دينية، من عوذلة وحوقلة وبسملة، ومناشدة الماضي، والحضور في اليومي جسدياً فقط، مع تنامي حالة الإفقار بأكثر من معنى هنا وهناك كنتيجة طبيعية، لحالة التهميش التي وضعت فيها، وبها وعليها.

والحديث عما سميناه بـ (الإسلام المقاوم) هنا، يتموضع في أشكال وبمظاهر مختلفة ومتنوعة:

أولاً: كون هذه المجتمعات الموصوفة بـ (الإسلامية) ليست متشابهة، في خصوصياتها البنيوية أو الاجتماعية والسياسية والثقافية والإثنية كذلك، إنما هي مختلفة ومتباينة، وهذا يؤثر في طابع العنف المشار إليه سابقاً وخصوصيته.

ثانياً: إن حركية العنف ليست أحادية البعد، ليست (قاعية) فقط، أي احتجاجية على عنف آخر: رسمي (حكومي). فالعنف المتجسد (كما يذاع عنه هنا وهناك) في الإسلام، ليس سوى الترجمان المباشر والتعبير المباشر لواقع مأزوم، وعلى المستويات كافة، ذي صبغة إسلامية.

كون الإسلام يشكل اللغة المباشرة، والملاصقة للمشاعر والهموم، التي يحمل هؤلاء المُسمَّون بـ (الإسلاميين)، والأرضية الصلبة والداعمة لهم، في التعبير عن وجودهم بشكل ما. والمؤسسة الرسمية نفسها تُعدُّ العدة لمثل هذا النزوع، وتساهم في تحريك وتلوين، وحتى برمجة معينة من التصورات، ورغبات وردود أفعال، من يمكن اعتبارهم، من وجهة نظرها بـ (الخارجين) عليها، لأنها في إجراءاتها هذه، تسعى إلى الاستفادة من

إجراءاتها، كون أولئك يتحركون في المجال الذي تستثمره هي نفسها، مع اختلاف في السلوك.

إنها تنتج بهذا المعنى، وتؤسس بـ (تكنولوجيا) العنف، وبرمجته، ومن ثم ترسيمه، بما يخدم مبادئها في النهاية، لأنها الأكثر خبرة، والأقوى انطلاقاً من تنوع وتعدد وسائلها وإمكاناتها الدفاعية والوقائية والردعية و(الرعائية). إنها تدرك تماماً أي دوي كبير، وفاعلية كبيرة لوظيفة (الجمهرة الدينية)، أي تأثير الدين في جمهرة الناس، بأشكال مختلفة.

ثالثاً: ولكن العنف المتجسد في إهاب الإسلام، والذي تسعى المؤسسة إلى تفكيك أدواته وتركيبها بما يخدم أهدافها السلطوية، قد يتجاوز وينسف بالتالي حساباتها، ويصبح مهدداً لها في العمق، وهي تستخدم وسائل دعائية وإعلامية تكون لصالحها في البداية.

رابعاً: ولعل بعض أهم المظاهر السلوكية التي تتجسد في أفراد (لهم وزنهم الفكري والثقافي أو الأدبي في المجتمع)، وجماعات لا تخفي هويتها الدينية قولاً وعملاً، تشكل أفضل تعبير عن هذا الإسلام (المقاوِم) تماماً، عندما تسعى إلى إيجاد هوية خاصة بها في جملة هوايات خاصة بها (قراءات كتب معينة)، وسماع تراتيل دينية يروّج لها، وحتى خطب دينية يروّج لها، وتوزّع بأشكال مختلفة، والظهور في أماكن جماهيرية وغيرها للفت الأنظار إليها، إلى درجة إيذاء الآخرين بتصرفاتها، وربما ممارسة عنف معنوي (لفظي) وغيره ضدهم. وهذا يطاول حتى المعتبرين مثقفين ومتعلمين وطلاب دراسات عليا، وفي جامعات راقية، وتتصل مباشرة بالتقنيات الحديثة علمياً: من طب وصيدلة وعلوم طبيعية، وكتّاب متميزين. فالسلطة التي (كتّلت) الجماهير (جعلتها كتلة واحدة) هي التي تجعلها ملغومة باستمرار، ومن ثم مهيّأة للانفجار في أي لحظة. فنحن هنا إزاء علاقات من نوع التفاعلات الكيماوية الشديدة الحساسية والخطورة بنتائجها. وهؤلاء المعتبرون (رفضيين) لواقعهم بمظاهرهم وسلوكاتهم التي ذكرنا بعضها، وحتى عندما يكونون خارج مجتمعاتهم، وهم يعانون من إشكالية الانتماء ووهم العلاقة مع الوطن واقعياً، وبؤس الهوية، يبحثون دائماً عما يلفت إليهم الأنظار، وهم في وضعهم وقود عنف متعدد الأشكال والدرجات، لا يستهان بهم، ولا يستخف بما يحملونه من أفكار ومبادىء، حيث يعيشون حالة تمزق في وجودهم، وفي وضعهم الحياتي، وحقيقة أدوارهم ومستقبلهم، وهم يقارنون أنفسهم بسواهم، وهؤلاء لهم حضورهم الإبداعي والسياسي والثقافي، فيزيدون فداحة الوضع، ما داموا يعيشون مثخنين بالجراح النفسية! الإسلام في سنواته الأخيرة صار يفرض نفسه حتى على قطاعات واسعة من المثقفين: مسلمين وغير مسلمين، كونه يشكل الفضاء الأوسع لإنتاج الآمال، وعقدها، والوعود المستقبلية، والرموز المحرضة للأذهان، والشاغلة لها على أكثر من صعيد. ولا يتطلب مثل هذا الكلام

ذكر أمثلة حول ذلك، فما أكثرها: فـ (الجابري، وتيزيني، ومروة، وأدونيس، وعمارة، ورضوان السيد، والبوطي، وجودت سعيد، ومحمد السماك، ووجيه كوثراني، والقرضاوي، وهادي العلوي، والصادق النيهوم الخ) أسماء تتميز بتنوع معتقداتها واختلاف آرائها ومواقفها من أو تجاه الإسلام، وفي طبيعة تحليلاتها لكل ما يخص الإسلام: مبنى ومعنى! وكان بالوسع ذكر عشرات الأسماء الأخرى، لها حضورها الفكري في هذا المجال، ولكن الموضوع مختلف هنا.

الإسلام المقاوم إلى أين؟

الإسلام كما هو معاش سلوكاً وعقيدة ومبادىء، أبعد من أن يسمى بالإسلام، وأدنى من المستوى الذي عرف به، إذا قارناه بالشعارات الكبرى الكونية التي يعرّف بها، وهو في كل ما ظهر به مذ وجد، كان مفصحاً عن ذاته الاجتماعية والتاريخية، حيث كانت ولا زالت عقلية التخاصم موجهة له، محركة لكل ما من شأنه جعله المرآة التي تزيّن وجه الحاكم ومفتيه مباشرة. إنها عقلية تفصح عن القوة التي تخلق الثقافة المعبرة عنها، والتاريخ المترجم لسلوكها، والذاكرة الجمعية الحافظة لإبداعاتها، حيث يظل التاريخ المكتوب معرَّفاً أقل مما يقرأ ويعلن أو يدوّن عنه، كما حدث فعلاً، وكما جرت وقائعه فعلاً كذلك[١١].

والإسلام الذي نلاحظه ونعيشه هنا وهناك ويكتب عنه على أكثر من صعيد، ومن جوانب مختلفة، ليس هو الإسلام الذي يقرأ عنه، وبشكل مختزل، أو مختصر. فأَنْ نختزل واقعة ما، هو أن نقدم واقعة أخرى، خصوصاً عندما نلاحظ اختراق هذه المجتمعات الإسلامية بكل ما هو (غربي) وبشكل أخص من خلال ثقافة الأقمار الصناعية، والاختراق الآخر يتم من الداخل، دون أن يهتم أحد (من الساسة المعنيين) بذلك، يخص أولئك الذين يغادرون بلادهم بحثاً عن (وطن) آخر، و(ملاذ) أكثر أمناً، على الأقل من الناحية الاقتصادية، وهو يدرك في أي غربة يكون، وأي امرىء يكون هناك، ليشكل بالتالي مادة شيقة للبحث والدراسة وحتى عنصر ضغط على المكان الذي خرج منه، بينما تظهر المجتمعات الفخورة بإسلامها، وكأن شيئاً لم يكن، وهي تسمي الخارجين (خارجيين) وناقصي وطنية، أو تحيلهم إلى عملاء للإمبريالية الكفار في الغرب، ولا تكترث بكل هذا الغزو الصوري، لأنها (تتحصن) بإسلام قادر على حمايتها من (لوثات وقذارات) الغرب بينما يغتبط أغلب ساسة، وأولي أمر المجتمعات المذكورة، ويزدادون نشوة، وهم يغلقون على أنفسهم أبواب قصورهم الخاصة، ليتلمظوا برؤية (نعم) الغرب الجسدية، ومن ثم يجددون طاقتهم (الرجولية)، ويبرزون فحولتهم، باللواتي يؤكدن قوتهم وشجاعتهم، وتحت أضواء خاصة بذلك. هكذا تتجلى عقلية التخاصم في مسار آخر لها، أكثر دراماتيكية، لا تعرف نهايته، وإن كان السير في عالمه، لا يفصح إلاّ عن نتائج وخيمة بالتأكيد[١٢].

الهوامش:

(*) **صحيح البخاري**، ج ٩، ص ٦٥.

(١) راجع مقال «فوكوياما»: «نهاية التاريخ» في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٨٢ ـ ٨٣، ١٩٩٠، ص ٨٦.

(٢) العظمة، عزيز: **التراث بين السلطان والتاريخ**، (دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ص ١٩٩٠)، ص ٥٣.

(٣) أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح (منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦)، ص ٢٦٨.

(٤) حول ذلك، راجع مثلاً: «غارودي»: **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب د. خليل أحمد خليل (دار عام ألفين، باريس، ط ١، ١٩٩٢).

(٥) انظر حول ذلك ما يقوله «محمد أركون» في: الفكر الإسلامي «نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (دار الساقي، لندن، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧، **والعلمنة والدين: الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب**، ترجمة: هاشم صالح (دار الساقي، لندن، ط ١، ١٩٩٦)، ص ٨٩ ـ ٩٣. و«عزيز العظمة» في: **العلمانية من منظور مختلف**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢)، ص ١٣٦ ـ ١٤٠.

(٦) راجع حول ذلك «محمد نور الدين»: **تركيا في الزمن المتحول، قلق الهوية وصراع الخيارات**، (شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، القسم الثالث.

(٧) يمكن إضاءة هذه النقطة، في: **رياح السموم: السعودية ودول الخليج بعد حرب الخليج ١٩٩١ ـ ١٩٩٤**، (شركة رياض الريس، لندن، بيروت، قبرص، ١٩٩٤)، **ورياح الشمال: السعودية والخليج والعرب في عالم التسعينات**، (شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧) وهما لـ «رياض نجيب الريّس».

(٨) هكذا يمكن قراءة التاريخ العربي ـ الإسلامي، والمجتمعات التي تدين بالإسلام حتى الآن، وكم من الجرائم ترتكب باسم الإسلام هنا!؟

(٩) ليس هناك ما يشير إلى أن علاقة ما انقطعت بين دولة ذات طابع إسلامي (عربية وغيرها)، و(أميركا). فالرغبة في التعامل مع أميركا، وإقامة علاقة معها لم تختف، ثمة إعجاب خفي علني بـ (أميركا): قوة ونظاماً وتقنية وحتى تصريف (شهوات) هنا.

(١٠) الإسلام لم يلغ العصبيات، أو الروح القبلية، بقدر ما حاولت الأخيرة توصيف الإسلام بما يتناسب وتوجهاتها وظروفها، ومستجدات الحالة. إن تاريخ الفِرَق والمِلَل والنحل يعلمنا بذلك، وقد جيّر الإسلام على أكثر من صعيد، فصار إسلامات. وكل إشارة إلى إسلام نقي، هو الأصل المفترض في الإطار السياسي، محاولة لإضفاء مشروعية على التزاعم بذلك، ما دام ثمة إلغاء للآخرين.

في هذا السياق يمكن الاستئناس بكتاب: **الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟** لـ «الصادق النيهوم»، (شركة رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ط ٣، دمشق، ١٩٩٥).

(١١) لا تخفى الخلفية التسويقية لمسلسلات وبرامج تلفزيونية، يُقدّم فيها الإسلام بصورة تبقي المتفرج في خانة السلطة تماماً! ولكن هل هناك من (يجرؤ)، وأعلنها من باب التحدي على تقديم مسلسلات معينة، أو برامج إذاعية وغيرها، عن خلفيات بيعة (السقيفة)، وملابساتها، وعلاقة المهاجرين بالأنصار فعلياً، وعلاقة الرسول بزوجاته، ولهو الكثير من الخلفاء الأمويين والعباسيين، كما نقرأ عن ذلك في مدونات تاريخية كبرى لـ (الطبري ـ ابن الأثير ـ ابن كثير ـ ابن سعد.. الخ). إن تجميل الماضي بصورة مثالية هو لتغطية (قباحات) الحاضر، بعيداً عن عقلية التخاصم الجلية.

انظر مثلاً: ما يقوله «حسن قبيسي» حول ذلك في **المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية**، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٦، وكذلك: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، خليل عبد الكريم، في ثلاثة أجزاء، (دار سينا للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧).

(١٢) يمكن الاستئناس هنا بما كتبه، «رياض نجيب الريّس» في: **أكتب إليكم بغضب، كيف تقول «لا» في عصر «نعم»** (شركة رياض الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٦)، أسوار الدين والدنيا: حتى لا يبقى الإسلام مصادراً، ص ٩٥، وما بعد، حتى ص ٢٥٢.

٥

المتباين المتشابه في عقلية التخاصم

(بما أنهم لا يملكون شيئاً ولا يستطيعون إعطاء شيء، إنهم يستسلمون لكلمات تصطنع الاتصال: لأن واحدهم غير قادر على جعل عالمه عالماً للآخرين، فإنهم يتصورون كلمات تحتوي على العالم المطلق، يغذّون ملكهم بالكلمات، ويصنعون عزاء من كلمات لشفاء الألم. يعبرون بواسطة كلمات عما لا يعرفونه وعمّا هم بحاجة إليه للتخفيف من ألمهم... يلجأون إلى الكلمات وينسجون حسب اتفاق ضمني، بواسطتها حجاباً جديداً للظلمة)(*).

كارلو ميشيلستاير

١ ـ أنت الأعظم شأناً بين الآلهة الكبار

لا يدانيك أحد وأمرك كأمر آنو.

ومن الآن فصاعداً أمرك نافذ لا يُرد.

أنت المعز المذلِ حين تشاء.

كلماتك ماضية وقولك لا يخيب

وما من إله يتعدى على امتيازاتك.

الصون والحماية هما ما تحتاجه مساكن الآلهة.

فزينها بحضورك حيث تجد في كل مقام ركناً لك.

مردودك أنت المنتقم لنا.

لك منحنا السيادة على العالمين.

فعندما تجلس في المجمع كلمتك هي العليا

ولتكن أسلحتك ماضية لا تخيب ولْتفْتِكْ بأعدائك

أيها الرب احفظ حياة من وضع ثقته بك.

واهدِرْ حياةَ من مشى في ركاب الشر[١].

٢ ـ مباركاً تكون فوق جميع الشعوب. لا يكون عقيمٌ ولا عاقرٌ فيك ولا في بهائمك. ويرُدُّ الرب عنك كل مرض وكل أدواء مصر الرديئة التي عرفتها لا يضعها عليك بل يجعلها على كل مبغضيك. وتأكل كل الشعوب الذين الربُّ إلهك يدفعُ إليك. لا تشفق عيناك عليهم ولا تعبد آلهتهم لأن ذلك شرك لك[٢].

٣ ـ مباركٌ الله ربنا يسوع الذي باركنا بكل بركة روحية في السماويات في المسيح. كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم لنكون قديسين وبلا لوم قدَّامَهُ في المحبة. إذ سبق فعيننا للتبني بيسوع المسيح لنفسه حَسَب مسرَّة مشيئته لمدح مجد نعمته التي أنعم بها علينا في المحبوب[٣].

٤ ـ ﴿ومن يبتغ غير الإسلام فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.

﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾.

﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته﴾[٤].

٥ ـ (إني وليتُ أمرَكم خيرَكم في نفسي، فكلكم وَرِمَ أنفه من ذلك، يريد أن يكون الأمر له دونه، ورأيتم الدنيا قد أقبلت ولما تقبلْ، وهي مقبلة حتى تتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج، وتألموا الاضطجاع على الصوف الأذْري، كما يألِم أحدكم أن ينام على حَسَك، والله لأن يقدم أحدكم فتُضرب عنقه في غير حد خيرٌ له من أن يخوض في غمرة الدنيا وأنتم أوّل ضال بالناس غداً، فتصدونهم عن الطريق يميناً وشمالاً)[٥].

٦ ـ (إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلاّ فيكم، وقد قُبِض رسول الله (ص) وهو عنكم راض، إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف الناس، فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها، فتشاوروا واختاروا رجلاً منكم)[٦].

٧ ـ أما والله لأنا أعز نفراً، وأقرب ناصراً، وأكثر عدداً، وأقمن إن قلت هلم أُتيَ إلي، ولقد أعددتُ لكم أقرانكم، وأفضلت عليكم فضولاً، وكشرت لكم عن نابي، وأخرجتم مني خُلُقاً لم أكن أحسنه، ومنطقاً لم أنطق به، فكفوا عليكم ألسنتكم، وطعنكم وعيبكم على ولاتكم، فإني قد كففت عنكم من لو كان هو الذي يكلمكم لرضيتم منه بدون منطقي هذا الخ)[٧].

٨ ـ (كنتم جند المرأة، وأتباع البهيمة، رغا فأجبتم، وعُقِر فهربتم، أخلاقكم دقاق، وعهدكم شقاق، ودينكم نفاق، وماؤكم زُعاق. والمقيم بين أظهركم مرتهن بذنبه والشاخص عنكم، متدارك برحمة من ربه، كأني بمسجدكم كجؤجؤ سفينة. قد بعث الله عليها العذاب من فوقها ومن تحتها وغرق مَنْ في ضمنها الخ)[٨].

٩ ـ (أما بعد، فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والفجر الموقِد لأهله النار، الباقي عليهم سعيرُها، ما يأتي سفهاؤكم، ويشتمل عليه حكماؤكم، من الأمور العظام، ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى منها الكبير، كأن لم تسمعوا بآي الله، ولم تقرؤوا كتاب الله، ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكريم لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمد الذي لا يزول)[٩].

١٠ ـ (إن الله أنزل عليكم الكتاب وفرض عليكم فيه الجهاد، واحتجَّ عليكم بالبيان، وقد جرّد فيكم السيوفَ أهل الظلم وأولو العِدا والغَشْم، وهذا من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأتِ البيت ونلقَ هذا الرجل، فإن يكن على رأينا جاهدنا معه العدو، وإن يكن على غير رأينا دافعنا عن البيت ما استطعنا، ونظرنا بعد ذلك في أمورنا)[١٠].

١١ ـ (فخذوا ما آتاكم الله بشكر، والزموا طاعتنا، ولا تخدعوا عن أنفسكم، فإن الأمر أمركم، وإن لكل أهل بيت مصراً وإنكم مصرنا، ألاّ وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله (ص)، إلاّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد ـ وأشار إلى أبي العباس السفاح ـ واعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج منا حتى نسلّمه إلى عيسى ابن مريم، عليه السلام، والحمد لله على ما أبلانا وأولانا)[١١].

١٢ ـ (أيها الناس صه صه إن لي عليكم حق الأمومة وحرمة الموعظة لا يتهمني إلاّ من عصى ربه. مات رسول الله (ص) بين سحري ونحري فأنا إحدى نسائه في الجنة له ادّخرني ربي وخلّصني من كل بضاعة. وبي ميز منافقكم من مؤمنكم وبي أرخص الله لكم في صعيد الإيواء ثم أبي ثاني اثنين الله ثالثهما وأول من سمى صديقاً مضى رسول الله (ص) رضياً عنه وطوقه أعباء الأمانة ثم اضطرب حبل الدين بعده الخ)[١٢].

١٣ ـ (العترة، وصفوة الشيعة والقطعية والمعتزلة: وللعبد فعل يحدثه على حسب إرادته.

المجبرة جميعها: لا فعل له.

الصوفية والجهمية: يخلقه الله فيه.

النجارية والكلابية والأشعرية والضرارية وحفص: الله يخلقه كذلك وللعبد منه كسب.

قلنا: حصوله منا بحسب دواعينا وإرادتنا معلوم ضرورة عكس، نحو الطول والقصر، وقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾، ونحوها، ويلزم أن تجعلوا الله، تبارك وتعالى علواً كبيراً كافراً لفعله الكفر، كاذباً لفعله الكذب، ونحو ذلك، والكافر والكاذب أبرياء من ذلك. **لعنوا بما قالوا.** ويلزم بطلان الأوامر والنواهي وإرسال الرسل، لأنه لا فعل للمأمور، **والكل** كفر)[١٣].

١٤ ـ («المعتزلة» ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية. وهم قد جعلوا لفظ

القدرية مشتركاً وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازه عن وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي عليه السلام القدرية مجوس هذه الأمة...)(١٤).

١٥ - (اعلمْ أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه: أما واصل بن عطاء فلأنه كَفَرَ في باب القدر بإثبات خالقين لأعمالهم سوى الله تعالى... وأما زعيمهم أبو الهذيل فإنه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادراً على شيء.. وزعم الجاحظ منهم أن لا فعل للإنسان إلاّ بإرادة وأن المعارف كلها ضرورية. ومن لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلَّفاً ولا مستحقاً للعقاب... وقد اختلف أصحابنا فيهم: فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس، قول النبي: القدرية مجوس هذه الأمة. ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين)(١٥).

١٦ - لا تصح هذه المعاني للمتواني ولا الفاني ولا الجاني ولا لمن يطلب الأماني. كأني كأني، أو كأني هو، أو هو أني: لا يروعني إن كنتُ أني(١٦).

١٧ - (إن الرسول أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران: وهذا كله مما لا يقتضيه عقل: فما الفرق بين الصفا والمروة إلاّ كالفرق بين أبي قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلاّ كالطواف على غيره من البيوت)(١٧).

١٨ - (فاقتصرت على ما تحقق عندي وتقرَّر لدي، واتضح لي وزال خفاؤه عليَّ مما في كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال، أو مما هو مظنة الاشتباه والإشكال. فإن المناظرة معهم مفيدة، والمباحثة معهم غير بعيدة. إذ ليس لهم تعويل إلاّ على المقدمات العقلية، وتعريج على الأنظار الفكرية. فإذا انقطعوا عن إتمام واحد من الأمرين، فقد اضمحلَّ ما أرادوه بالكلية)(١٨).

١٩ - (وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد. إلاّ عن كتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله. وعن رسوله من كلام رسوله. بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف)(١٩).

٢٠ - (ولولا أن نرتكب شططاً في القول لعرضنا على القارىء سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين أن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلاّ على رؤوس البشر، ولا يستقر إلاّ فوق أعناقهم. وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلاّ بما يأخذه من حياة البشر، ولا قوة إلاّ بما يغتال من قوتهم)(٢٠).

٢١ - (فأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي

وألححت في الشك، أو قل ألحَّ عليَّ الشك، فأخذت أبحث وأفكر، وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إلاّ يقيناً فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين)[٢١].

٢٢ ـ (وحين يبلغ المؤمنون بالعقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم «أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي» وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد ـ فعلاً ـ)[٢٢].

٢٣ ـ (بل نعتقد أننا محقون في القول بأن هذه القضية، قضية «التراث العربي» في أوجهه المتعددة، قد عوملت من كثير من المفكرين والمؤرخين والمثقفين العرب عموماً، وطوال فترات تاريخية مديدة تنتهي بالمرحلة الراهنة، كما تعامل الخالة زوجة الأب، الغيور، السيئة، أطفاله: بكثير من العسف ومن الرغبة في إخضاعه، سلباً أو إيجاباً وعلى نحو مباشر مبتذل، لمصالح وحاجات سياسية عملية أو إيديولوجية نظرية، أو غير ذلك من هذا القبيل)[٢٣].

٢٤ ـ (الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقر إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل)[٢٤].

٢٥ ـ (إن كل من ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم باللغة العربية، هو عربي.
مهما كان اسم الدولة التي يحمل جنسيتها وتابعيتها بصورة رسمية.
ومهما كانت الديانة التي يدين بها، والمذهب الذي ينتمي إليه.
ومهما كان أصله ونسبه، وتاريخ حياة أسرته.
فهو عربي)[٢٥].

٢٦ ـ (إن العرب ينفردون بميزة لم تتوفر لغيرهم هي أن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية، ولعل الأدق أن نقول: كانت هذه الرسالة تعبيراً عن تلك اليقظة. فالإسلام هو ـ بحق ـ خير مفصح عن يقظة العرب ونهضتهم)[٢٦].

٢٧ ـ (وإذا عثر القارىء على اجتهاد لي في فهم نص أو في التوفيق بين نصين، وحكمين اثنين، فقد كان ذلك اجتهاداً كبيراً في تأييد ما ذهب إليه أئمتنا الأعلام، أو دعم ما انتهى إليه الجمهور منهم. ولن يعثر القارىء من ذلك ـ بحمد الله ـ على ما يمكن أن يتخذ سبيلاً إلى رأي مخالف أو ابتداع مذهب جانح)[٢٧].

٢٨ ـ (الفكر العربي ما زال حتى الآن تغيراً بلا مشروع، لم يتجاوز مستوى الحس المباشر،

والقريب المدى والزمني المؤقت. لم يصبح فكراً تاريخياً، ولهذا السبب ليس له تاريخ)[٢٨].

٢٩ ـ (لا يزال عدد كبير من الأصوات الصامتة في المجتمعات العربية الإسلامية ينتظر الفرصة الملائمة لكي يفتح فمه لأول مرة، ولكي يعبر عن تجربة غنية منغرسة في صميم الإسلام)[٢٩].

٣٠ ـ (أطلعتُ على الكثير من تواريخ الفلسفة ودرستُ بعضها كما استخدمت البعض الآخر لأغراض التدريس وإعداد الطلاب، ويمكنني القول: إن الاستنتاج الأساسي الذي خلصت إليه، بعد تجارب كثيرة ومتنوعة، هو أن أول وأعظم ما تفتقده تواريخ الفلسفة الكلاسيكية والسائدة «هو التاريخ نفسه)[٣٠].

عن الجمع الذي هو بصيغة المفرد

ربما لا يجد القارىء في هذه الأقوال المذكورة (وهي تمثل ثلاثين شاهداً)، معنى ما محدداً، ولكن بقراءة متأنية في صياغتها، وفي المجال الفكري الثقافي الذي يؤطّر لها، سوف يتلمس أكثر من معنى ودلالة. إنها جمع بصيغة المفرد!

ماذا نعني بمثل هذه العبارة؟

١ ـ لعل أول ما يلفت النظر فيها، هو أنها تنطلق من يقينية شبه كاملة، وهي التي تطبع معظم أفكارها.

٢ ـ ولعل حقيقة هذه اليقينية تكمن في عقلية واحدة، هي منبعها/ وسلطتها المرجعية الأساسية. إنها عقلية التخاصم ـ كما يظهر لنا ـ فكل قول ينطلق من تصور، يعتبره الأسلم، بل جوهر الحقيقة المطلوبة.

٣ ـ وإذا أدركنا أن اليقينية هي خاصة عقلية التخاصم، فبوسعنا القول هنا: إن كل قول في الوقت الذي يقدم نفسه بوصفه القول الفصل في ما يقال فيه، فإنه يؤكد تخاصميته، لأنه يستبدل التكامل والتفاعل بالتفاصيل، حيث لا نجد خطوط تداخل، ولا تشابك أفكار متنامية متناغمة، إنما تقاطعات خطوط متوترة.

٤ ـ والملاحظ في هذه الأمثلة (الثلاثين) التي تغطي فترة زمنية تاريخية طويلة، كما هو بادٍ من قراءتها، هو انطلاقتها من فكرة محورية، تجسد طابع وبنيان كل منها. فكل قول يسعى بشكل ما، إلى إلغاء الآخر، ويضع نفسه محله. وهي في تنوع مصادرها التاريخية إنما تتفق في النهاية، إذ تركز مشتركة على ما يجعلها منفصلة عن بعضها بعضاً. فالخصومة هي العنصر الحيوي المحرك لكل منها، والتفاوتات محدودة جداً.

٤ ـ ونحن لم نذكر هذه الأمثلة في تنوع أرضياتها الثقافية، وخلال هذا المدى الزمني الطويل،

إلاّ للتركيز على فعالية عقلية التخاصم هذه، تلك العقلية للتي تشكل تاريخ المنطقة كله، بأشكال مختلفة. ولعل وجود عقلية كهذه في العلاقات التي يتواصل عبرها أبناء المنطقة من أقدم العصور مع بعضهم بعضاً وتشظيها وتشعبها، هو الذي أدى ويؤدي، ولا زال يؤدي إلى توتير كل مناخ اجتماعي، وبَلقنة كل مجتمع، ونسف كل تماسك فكري منفتح، وتعديم الفرصة المساعدة على إيجاد أرضية الإبداع المشتركة. فكل قول في حقيقته، هو حالة استبداد معينة، ونرجسية موجّهة. ومن يحاول التمعين في الأدوات التي تشكل حقيقة هذه الأقوال، سوف يتلمس هذا الاشتراك في التخاصم. فكأننا في (دنيا بابل لغات)، حيث يندر وجود من يفهم الآخر[٣١]. وهذا يعني أن هذه العقلية في قدمها التاريخي، وفي صيرورة انتقالها من حالة لأخرى، تنجب باستمرار الإمكانات القادرة على بقائها السلطة القاهرة، في مركزيتها.. لأنها تمتلك المناخ المساعد على ذلك. ولكل ما تقدم، تبدو هذه العقلية، حتى في المدى المنظور الإمكانَ الأكثر حضوراً وظهوراً، من حيث قدرتها على توجيه ما يُكتب، وما يفكر فيه، وكل علاقة في الواقع، من قبل (أولي الأمر) خاصة!

الهوامش:

(*) كارلو ميشيلستاير مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد العاشر، ص٤٢.

(١) مقطع من التكوين البابلي - نقلاً عن «فراس سواح» في: **مغامرة العقل الأولى «دراسة في الأسطورة»** منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ١، ١٩٧٦)، ص ٨٤.

(٢) **الكتاب المقدس**، سفر التثنية، الإصحاح السابع.

(٣) من رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس.

(٤) السور بالتسلسل: آل عمران/ ٨٥، النساء/ ٥٩، الأعراف/ ١٥٨.

(٥) القول لـ (أبي بكر) قبل وفاته، بشأن استخلافه لـ (عمر)، نقلاً عن (الطبري) **في تاريخه**، المجلد ٣، ص ٤٣٠.

(٦) القول لـ (عمر بن الخطاب)، وهو موجّه إلى الذين اختاروا خليفة للمسلمين، نقلاً عن المصدر نفسه، المجلد ٤، ص ٢٢٨.

(٧) القول لـ (عثمان بن عفان) موجّه لمن أراد تنحيته عن كرسي الخلافة، نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٨) القول لـ (علي بن أبي طالب) يذم به أهل البصرة، نقلاً عن **شرح نهج البلاغة**، المجلد الأول، ص ٨٣.

(٩) من خطبة لـ (زياد بن أبيه) لأهل البصرة. نقلاً عن (الطبري) **في تاريخه**، المجلد الخامس، ص ٢١٨.

(١٠) القول لـ (نافع بن الأزرق) الخوارجي، يخاطب فيه أصحابه، نقلاً: عن المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

(١١) من خطبة لـ (أبي العباس السفاح) لأهل الكوفة، نقلاً عن (ابن الأثير) في **الكامل في التاريخ**، المجلد الخامس، ص ٤١٥.

(١٢) القول لـ (عائشة) يوم الجمل، في **العقد الفريد**، ج ٢، ص ١٥٦.

(١٣) القول لـ (القاسم بن محمد بن علي الزيدي العلوي المعتزلي) يتعلق بمفهوم العدل، انظر كتابه: **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**، حققه وقدم له الدكتور ألبير نصري نادر، (دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠)، ص ١٠٣.

(١٤) القول لـ (الشهرستاني)، في المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٥٤.

(١٥) القول لـ (البغدادي)، في **أصول الدين**، (استانبول، ط ١، ١٩٢٨)، ص ٣٣٧.

(١٦) القول للصوفي (الحلاج) في: **كتاب الطواسين**، (مكتبة ابن سينا، باريس، شباط/ فبراير ١٩٨٨)، ص ٦.
(١٧) القول لـ (ابن الريوندي) المشهور بالملحد، نقلاً عن كتاب ابن الريوندي: في **المراجع العربية الحديثة**، للدكتور «عبد الأمير الأعسم، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٨)، ص ٢٨٨.
(١٨) القول لـ (علاء الدين الطوسي) في كتابه **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الدكتور رضا سعادة، (الدار العالمية، بيروت، ط ١، ١٩٨١)، ص ٦٢.
(١٩) القول لـ (محمد عبده) في كتابه: **الإسلام والنصرانية**، نقلاً عن كتاب: **الإسلام وأصول الحكم**، المذكور ص ٣٥.
(٢٠) القول لـ (علي عبد الرازق)، المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢١) القول لـ (طه حسين)، في كتابه **من تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي والعصر المعاصر**، (دار العلم، بيروت، ١٩٧٥)، ص ٨٢.
(٢٢) القول لـ (سيد قطب) من كتابه **معالم في الطريق**، نقلاً عن الدكتور أحمد ماضي، في مقاله «معالم في الطريق: سيد قطب»، مجلة **قضايا فكرية**، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩، ص ٣٩.
(٢٣) القول للدكتور (طيب تيزيني) في كتابه: **من التراث إلى الثورة**، (دار دمشق، دمشق، دار الجيل، بيروت)، الجزء الأول، دون ذكر التاريخ، ص ١١.
(٢٤) الجابري، د. محمد عابد: **نحن والتراث «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»**، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٥، ١٩٨٦)، ص ١٩.
(٢٥) الحصري: د. ساطع: **العروبة أولاً** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥)، ص ١٤.
(٢٦) مرحبا، د. محمد عبد الرحمن: **الفكر العربي في مخاضه الكبير**، (دار الجيل بيروت، مكتبة السائح، طرابلس - لبنان، دون ذكر تاريخ النشر)، ص ٧.
(٢٧) البوطي، د. محمد رمضان: **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه ونمارسه**، (دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٣)، ص ٢٤٧.
(٢٨) غليون، د. برهان: **مجتمع النخبة**، (معهم الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦)، ص ١٤٣.
(٢٩) أركون، محمد: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ص ١٨٤.
(٣٠) العظم، د. صادق جلال: **ثلاث محاورات فلسفية: دفاعا عن المادية والتاريخ**، (دار الفكر الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٨.
(٣١) لا أقول ذلك تشاؤماً، بل لأنني حاولت أن أكون - قدر المستطاع - معايشاً لكل ما يكتب، في نماذج مختلفة.. فعدا عن وجود نصوص كثيرة، لاتخفي تخاصميتها، هناك نصوص تغرينا بأبعادها الإنسانية، وبشكل آخر: بـ (ديموقراطية دعواها)، ولكننا عندما نتقدم في قراءتها، نتفاجأ بما لا نتوقع، فثمة إشارة غمزية ولمزية تجسدها عبارة، وثمة نرجسية طابعة لموقف ما، وثمة استبداد مقنّع في تقييم مفاجىء، وثمة ذرائعية طائفية في كلمة تبدو أحياناً عادية الخ وهذا هو التخاصم الأفظع، لأنه مقنع وخفي، فهو إذاً مضلّل وخطِر أكثر!

حياته مؤلفاته

- ابراهيم محمود
- باحث من سورية
- مواليد القامشلي ١٩٥٦

صدر له

- «**البنيويــة كما هي**» - مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي - دمشق - ١٩٩٢.
- «**البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**» - دار الينابيع - دمشق - ١٩٩٤.
- «**الجنس فــي القرآن**» - رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن) - ١٩٩٤.
- «**الهجرة إلى الإسلام**» - دار الفكر - دمشق - ١٩٩٥.
- «**أئمة وسحرة**» - رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن) - ١٩٩٦.
- «**جغرافية الملذات**» - رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لبنان) - ١٩٩٧.

المراجع

أ ـ الكتب المقدسة:

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس بعهديه (القديم والجديد).

ب ـ مصادر الكتب:

إبراهيم بيضون: **الأنصار والرسول «إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى».**

ـــ. **الحجاز والدولة الإسلامية «دراسة في إشكاليات العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري».**

ـــ. **الدولة الأموية والمعارضة.**

إبراهيم فوزي: **تدوين السنّة.**

إبراهيم محمود: **أئمة وسحرة «البحث عن مسيلمة الكذّاب وعبد الله بن سبأ في التاريخ».**

ـــ. **الجنس في القرآن.**

ابن أبي حديد، **شرح نهج البلاغة.**

ابن الأثير: **الكامل في التاريخ.**

ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.**

ابن الجوزي: **تاريخ عمر بن الخطاب.**

ابن حزم: **الأحكام في الإحكام.**

ـــ. **رسالة في المفاضلة بين الصحابة.**

ـــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل.**

ابن خلدون: **المقدمة.**

ابن سعد: **الطبقات الكبرى.**

ابن عبد البر القرطبي الأندلسي: **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله.**

ابن عبد ربه: **العقد الفريد.**

ابن قتيبة: **تأويل مشكل القرآن.**

ـ. الشعر والشعراء.

ابن قيم الجوزية: **أخبار النساء.**

ـ. مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة.

ابن كثير: **البداية والنهاية.**

ـ.مختصر سيرة ابن **كثير.**

ابن المقفع، **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة.**

ابن هشام، **السيرة النبوية.**

أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين.**

أبو الشيخ الأصبهاني، **كتاب العظمة.**

أبو زيد «محمد بن أبي الخطاب القرشي»، **جمهرة أشعار العرب.**

أبو نواس، **النصوص المحرمة.**

د. إحسان النص، **العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي.**

أحمد أمين: **ظهر الإسلام.**

ـ. فجر الإسلام.

د. أحمد فريد الرفاعي، **عصر المأمون.**

آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام.**

إدوارد سعيد، **الاستشراق.**

تغطية الإسلام.

أدونيس: **الثابت والمتحول.**

ـ. سياسة الشعر.

ـ. الشعرية العربية.

ـ. النص القرآني وآفاق الكتابة.

الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار.**

انجل حنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي.**

الباقلاني، **اعجاز القرآن.**

البخاري، **صحيح البخاري.**

د. برهان غليون، **مجتمع النخبة.**

البغدادي، **أصول الدين.**

ــ. الفرق بين الفرق.

بندلي صليبا الجوزي، **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب.**

ــ. من تاريخ الحركات السرية في الإسلام.

البيهقي، **الآداب.**

بيير بورديو، **الرمز والسلطة.**

بيير كلاستر، **مجتمع اللادولة.**

الجاحظ، **كتاب الحيوان.**

جرجي زيدان، **من تاريخ التمدّن الإسلامي.**

جلال الخيّاط، **التكسّب بالشعر.**

الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب.**

د. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.**

جورج طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية.**

جورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي.**

الحبيب الجنحاني، **دراسات مغربية.**

حسن قبيسي، **المتن والهامش «تمارين على الكتابة الناسوتية».**

حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.**

الحلاج، **الطواسين.**

الخطيب التبريزي، **شرح القصائد العشر.**

د. خليل عبد الكريم، **شدْو الربابة في أحوال مجتمع الصحابة.**

ــ. مجتمع يثرب.

د. ر. بلاشير، **تاريخ الأدب العربي.**

د. رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة.**

روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة «أسبابها ومظاهرها».**

رياض الريّس، **أكتب إليكم بغضب.**

ـ. **رياح السموم.**

ـ. **رياح الشمال.**

ـ. **صحافي ومدينتان.**

رينيه جيرار، **العنف والمقدس.**

الزركشي، **البرهان في علوم القرآن.**

زياد منى، **بلقيس.**

ـ. **جغرافية التوراة.**

سعيد الأفغاني: **عائشة والسياسة.**

د. سليم بركات، **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي.**

سيد أمير علي، **مختصر تاريخ العرب.**

السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن.**

ـ. **تاريخ الخلفاء.**

ـ. **الجامع الصغير.**

الشاطبي، **الاعتقاد.**

الشهرستاني، **الملل والنحل.**

شوقي ضيف، **العصر الجاهلي.**

ـ. **الفن ومذاهبه في الشعر العربي.**

ـ. **الفن ومذاهبه في النثر العربي.**

صادق جلال العظم، **دفاعاً عن المادية والتاريخ.**

الصادق النيهوم، **الإسلام في الأسر.**

د. صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه.**

ـ. **مباحث في علوم القرآن.**

طه باقر، **ملحمة جلجامش.**

طه حسين، **في الشعر الجاهلي.**

ـ. **من تاريخ الأدب العربي.**

الطبري، **تاريخ الأمم والملوك.**

د. طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.**

عبد الأمير الأعسم، **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة.**

عبد القادر الجرجاني، **أسرار البلاغة.**

ـــ. دلائل الإعجاز

د. عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة التاريخ عند العرب.**

عبد الله الغذّامي، **القصيدة والنص والمضاد.**

عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ.**

ـــ. **الأدب والغرابة.**

عبد الملك بن حبيب، **كتاب أدب النساء.**

عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص «قراءات في توظيف النص الديني».**

عبد الله محمود شحاته، **علوم التفسير.**

عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ.**

علاء الدين الطوسي، **تهافت الفلاسفة.**

علي حرب، **التأويل والحقيقة.**

ـــ. **نقد الحقيقة.**

د. علي زيعور، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.**

علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم.**

عماد العبد الله، **الأرض الحرام «الرواية والاستبداد في بلاد العرب».**

عمر بن أحمد، **الأقوام البائدة.**

فراس سواح، **مغامرة العقل الأولى.**

فرج فوده، **الحقيقة الغائبة.**

فرنان بروديل، **البحر المتوسط «المجال والتاريخ».**

فرويد، **موسى والتوحيد.**

د. فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.**

القاسم بن محمد بن علي، **الزيدي العلوي المعتزلي: «كتاب الأساس لعقائد الأكياس».**

ك. غ. يونغ، **الإله اليهودي.**

ك. ل. شتراوس، **الأنثروبولوجيا البنيوية.**

ـــ. **الفكر البري.**

د. كمال أحمد مظهر، **كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى.**

ل. آ. سيديو، **تاريخ العرب العام.**

ماركس، إنجلس، **رسائل مختارة.**

ماري دوغلاس، **الطهر والخطر.**

محمد أركون، **تاريخية الفكر الإسلام.**

ــ. **الفكر الإسلامي «قراءة علمية».**

ــ. **الفكر الإسلامي «نقد واجتهاد».**

محمد التيجاني السماوي، **الشيعة هم أهل السنّة.**

محمد الخضري بك، **الدولة الأموية.**

محمد الخضر حسين، **دراسات في العربية وآدابها.**

د. محمد سعيد رمضان البوطي، **الجهاد في الإسلام.**

محمد بن سلام الجمحي، **طبقات الشعراء.**

د. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي.**

ــ. **العقل السياسي العربي.**

ــ. **نحن والتراث.**

د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **الفكر العربي في مخاضه الكبير.**

ــ. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.**

محمد نور الدين، **تركيا في الزمن المتحول.**

محمد يوسف الكاندهلوي، **حياة الصحابة.**

مرسيا الباد، **المقدس والدنيوي.**

المسعودي، **التنبيه والإشراف.**

ــ. **مروج الذهب ومعادن الجوهر.**

مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ الأدب العربي.**

مونتغمري، واط **أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا.**

ــ. **الفكر السياسي في الإسلام.**

ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة.**

ناصر الحاني، **دراسات في النقد والشعر.**

د. ناصيف نصار: **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ.**

نجيب محمد البهبيتي، **تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري.**

النيسابوري، الثعلبي، **قصص الأنبياء المسمى (عرائس المجالس).**

هادي العلوي، **الاغتيال السياسي في الإسلام.**
ـــ. **من تاريخ التعذيب في الإسلام.**
هاملتون جيب، **التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى.**
هشام جعيط، **أوروبا والإسلام.**
ـــ. **الفتنة.**
ـــ. **الكوفة «نشأة المدينة العربية الإسلامية».**
الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول.**
د. وهب رومية، **شعرنا القديم والنقد الجديد.**
يوسف الحسن، **البعد الديني في السياسة الأميركية.**
ي، أ، بليايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية.**

جـ ـ التفاسير:

ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم.**
السيوطي، **تفسير الجلالين.**
الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والتفسير.**
الطبرسي، مجمع البيان لتفسير القرآن.
الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن.**
القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن.**
محمد عبده، **تفسير القرآن ـــ ضمن أعماله الكاملة (م ٥).**
محمود شلتوت، **تفسير القرآن الكريم.**
د. محمد البهي، **تفسير سورة الأعراف.**
النيسابوري، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان.**

د ـ موسوعات وقواميس ومعاجم.

ابن منظور، **لسان العرب.**
دائرة المعارف الإسلامية.
الزبيدي، **تاج العروس.**
الزمخشري، **أساس البلاغة**
شوقي عبد الحكيم، **موسوعة الفلكلور والأساطير العربية.**
ع. أمير مهنا، علي خريس، **جامع الفرق والمذاهب الإسلامية.**

الفيروزأبادي، **القاموس المحيط**.

د. محمد عجينة، **موسوعة أساطير العرب**.

محمد فؤاد عبد الباقي (وضع)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**.

محمد عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**.

نديم أسامة مرعشلي، **الصحاح في اللغة والإعلام**.

ياقوت الحموي، **معجم البلدان**.

هـ ـ مجلات:

الاجتهاد	لبنانية
دراسات عربية	لبنانية
العرب والفكر العالمي	لبنانية
الفكر العربي	لبنانية
الفكر العربي المعاصر	لبنانية
قضايا فكرية	لبنانية
المستقبل العربي	لبنانية
المسيرة	لبنانية
مواقف	لبنانية
الناقد	لبنانية
النهج	سورية
الهدف	فلسطينية
الوحدة	مغربية

فهرس الأعلام

أ

ب

فهرس الأماكن

ابراهيم محمود

الفتنة المقدسة

في هذا الكتاب «الفتنة المقدسة» يتقصى الباحث إبراهيم محمود عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية عبر استعراضه لمكوناتها المؤلفة من العصر الجاهلي، التفسير الظاهري للتاريخ، مفهوم الفتنة والتخاصم بين الفرق والمذاهب الإسلامية بأبعادها الثقافية، وكذلك اعتبار الإسلام حقيقة العروبة الأولى.

ولقد ركّز المؤلف في كتابه المثير على أهم عصرين في تاريخنا، عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي وما أديا إليه لاحقاً من تدوين سنة، وتأليف تاريخ، وتهذيب لغة، ورسم خارطة أنساب وطبقات أمم في العصر العباسي.

هل مثّل الإسلام الأول عصر البراءة؟

وما هو دور العصر الأموي في الممارسات التي غيّرت مجرى التاريخ؟

وما هي حقيقة أن العنف المعاصر يستمد طاقته من العنف القديم؟

تساؤلات يجيب عليها الكتاب عبر منهج علمي مغامر، وعقل حر واستناد إلى ما لا يحصى من المصادر والمراجع.




1855132613